JULIEN FREUND



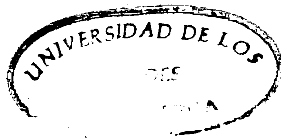
La esencia de lo Político



Mundo Científico   Serie Filosofía

JULIEN FREUND
Catedrático de Filosofía.
Jefe de Investigación del C. N. R. S.

La esencia de lo político



EDITORA NACIONAL
Paseo de la Castellana, 40

MADRID
1968

La edición original de esta obra ha aparecido bajo el título: Philosophie politique: «L'ESSENCE DU POLITIQUE», por J. FREUND, Copyright 1965 by Editions SIREY, 22 rue Soufflot, PARIS 5é. France.

Traducción: **Sofía Nöel**

Depósito legal, M. 3.057 - 1968.

GRAFICAS UGUINA - MELENDEZ VALDES, 7 - MADRID - 1968

LA ESENCIA DE LO POLITICO

INDICE

PREFACIO

Existe una esencia de lo político. Hay que entender con esto que, en cualquier colectividad política, sea cual sea y sin ninguna excepción, se pueden encontrar constantes y realidades inmutables que forman parte de su propia naturaleza y hacen que ésta sea política. Aquellas constantes permanecen naturalmente independientes de las variaciones históricas, de las contingencias de tiempo y espacio, de los regímenes y sistemas políticos. Las modalidades del ejercicio del poder cambian según las épocas y la estructura peculiar de la unidad política; las relaciones entre gobernantes y gobernados son distintas según las constituciones, pero cualquier política implica necesariamente el hecho de mandar y el de obedecer. El pretendido enemigo hereditario de un país se convierte un día en su aliado, sencillamente porque las dos colectividades se encuentran o se creen amenazadas por una tercera más poderosa que ellas. He aquí otra constante, y diremos que no existe política sin un enemigo real o virtual. Un concepto tal corre el riesgo, sin duda alguna, de molestar a todos los que sueñan con una política ideal, del mejor gobierno y la más justa y armoniosa sociedad. Estos rechazarán horrorizados la idea de que la enemistad es un concepto presupuesto de lo político, pero al mismo tiempo no podrán ofrecer ninguna contradicción a su aprobación de la lucha de clases, por ejemplo. Tal vez encontrarán que es intelectualmente erróneo y humanamente monstruoso el hecho de reconocer en el enemigo una condición inmutable y «sine qua non» de la política, aunque si se adhieren a una u otra ideología no vacilen en reconocer un enemigo concreto de raza o de clase o de ideas. Dicho de otra forma, es muy frecuente que aquellos mismos que recha-

zan mi tesis general: «no hay política sin enemigo», sean los primeros en tratar de imponer a los demás un enemigo particular: el imperialista o el comunista, el colonialista o el nacionalista, el capitalista o el socialista.

Analizar la esencia de lo político no es estudiar la política como actividad práctica y contingente que se expresa en instituciones variables y en acontecimientos históricos de todo orden, sino procurar entender el fenómeno de lo político en sus características propias y distintivas que lo diferencian de otros fenómenos de orden colectivo, como el económico, el religioso, y encontrar criterios positivos y decisivos que permitan hacer la discriminación entre las relaciones sociales que son propiamente políticas y las que no lo son. Así, delimitado el objeto de este libro, requiere además algunas precisiones con el fin de evitar posible confusión con otros aspectos del trabajo y del conocimiento politológicos. Excluimos aquí el estudio histórico de las instituciones, de las ideas o de las doctrinas políticas. Tampoco entra en nuestro propósito comparar los distintos sistemas y regímenes entre sí para escoger luego el que sería el mejor. Tampoco se trata de construir una nueva teoría política ni definir la política ideal ni explicar lo que tendría que ser la política; y tampoco se trata de hacer un tratado de ciencia política que analice todos los conceptos políticos y proponga una nueva clasificación inédita de los regímenes. Además, no hay que buscar aquí preceptos referidos al arte de gobernar, ni un programa, ni justificaciones en favor de un partido o de una tendencia política determinada, ni un comentario de la actualidad. Se ha procurado igualmente no caer en el defecto de ciertos juristas, que sólo conciben lo político bajo el aspecto de la organización moderna de las unidades políticas, o sea, el Estado, y que acaban por fundir Estado y política. Para muchos de ellos, lo político se reduce a una teoría general del Estado o a la Staatswissenschaft. (El Estado o lo Político, de J. Dabin, es una de las más recientes obras de este tipo). Tampoco se podría reducir lo político al poder, a pesar de que este fenómeno sea capital o central. Finalmente, este libro no es una obra sobre la psicología del hombre político ni una obra de sociología política en el sentido de que, como ciencia, la sociología es una disciplina empírica (realmente, no podría ser otra cosa) que estudia cada vez un determinado fenómeno en

condiciones espaciotemporales determinadas. De lo que aquí se trata es de filosofía política.

La noción de filosofía política exige a su vez una aclaración. Se puede hacer filosofía situándose en todos los puntos de vista. Cuando J. Dabin toma como punto de partida, en su Advertencia *a la obra antes citada, la definición de la política como «ciencia moral del Estado», hace intervenir una noción externa de la política, la de norma moral. No hay que extrañarse, pues, si su análisis adopta a menudo el tono de consejo, de recomendación o de sugestión, en vez del tono de discusión y argumentación, y si desemboca en una filosofía normativa de la política en vez de en una filosofía política propiamente dicha. Otros hacen o han hecho en el mismo sentido una filosofía jurídica, económica o religiosa de la política; otros, una filosofía democrática, liberal, socialista o despótica de la política. También se puede hacer una filosofía política de la moral, de la religión, de la economía, del arte, del derecho, etc. En realidad, aquellas modalidades de filosofía son, en verdad, las más numerosas, porque sin duda son las más fáciles y las más cómodas y porque se granjean inmediatamente la aprobación de un partido, de una asociación o de una capilla, esto es, de una agrupación potencial. Bajo este aspecto, no carecen ciertamente de interés, pues nos ayudan a entender mejor el fenómeno político en toda su extensión y toda su profundidad. Sin embargo, nuestro propósito es hacer aquí filosofía política propiamente dicha, o sea, entregarnos a una reflexión que arranca de la política misma, independientemente de cualquier adhesión y alabanza, sin hacer intervenir opciones y postulados externos a la esencia de lo político, salvo para entender el significado de los conceptos que tendremos que aclarar.*

La teoría de lo político, planteada de esta manera, impone por sí misma un determinado desarrollo. La cuestión no estriba en mirar la actividad política con las lentes de cualquier doctrina, sea ésta socialista, estatista, jacobina, liberal u otra, sino de llevar la reflexión hacia las realidades concretas inmediatamente determinadas en cualquier sociedad política: la existencia de fronteras, de un ejército, de un cuerpo de policía, de una diplomacia, de instituciones, de una economía, de opiniones de carácter ideológico u otro. En efecto, sea cual sea el régimen, posee una organización

militar, administrativa y judicial, y es el sentido de la organización militar, por ejemplo, en la economía general de lo político, lo que importa captar, y no preguntarse si el ejército de un país socialista es más íntegro, más honorable, más llevadero y menos agresivo que el de otro país. Tales comparaciones dan lugar a inacabables debates que amenazan hundir el verdadero problema político. ¿Quién puede jurar que militares socialistas no ejercen o nunca ejercerán presiones sobre el poder civil, o bien que la organización de tal ejército es la más democrática del mundo, o más democrática que otra, o bien que llevará la guerra por un cauce más humano? Existen circunstancias en las que un ejército fuertemente politizado aparece como más eficaz, y existen otras en las que aquella politización es una debilidad. Tales contingencias, sin embargo, no nos explican por qué una unidad política socialista no puede prescindir de un ejército cuando el partido o la doctrina del poder se declara en principio antimilitarista. Por consiguiente, nos abstendremos de emitir razonamientos en función de una doctrina política que se pretendiese mejor que otra, pero trataremos de comprender por qué cualquier colectividad política se otorga necesariamente un ejército, un cuerpo policial, una administración, instituciones, y se basa sobre cierto concepto del mundo o ideología. Obrando de este modo, nos prohibimos entrar en la competencia, que consiste en afirmarse más o menos demócrata que otro, clasificarse en la izquierda o la derecha, pues no tenemos más ambición que la de servir la fenomenología de lo político, en el sentido en que el cometido de la fenomenología reside en analizar lo más correctamente posible las realidades y los datos originarios de una actividad.

La actitud que aquí adoptamos no está exenta de fallos, pues resulta prácticamente imposible permanecer absolutamente fieles a los imperativos de la teoría pura, sobre todo cuando de politología se trata. Bajo el análisis se corre el riesgo de que afloren a cada instante preferencias y aversiones. Procuraremos, sin embargo, mantenernos en el rigor conceptual más estricto, aun admitiendo que un concepto no es sólo una forma de pensar y decir, sino también de querer y obrar. Existe una manera de analizar objetivamente el concepto de democracia que, por su tono, traiciona una hostilidad hacia este régimen, como existe otra manera de hablar

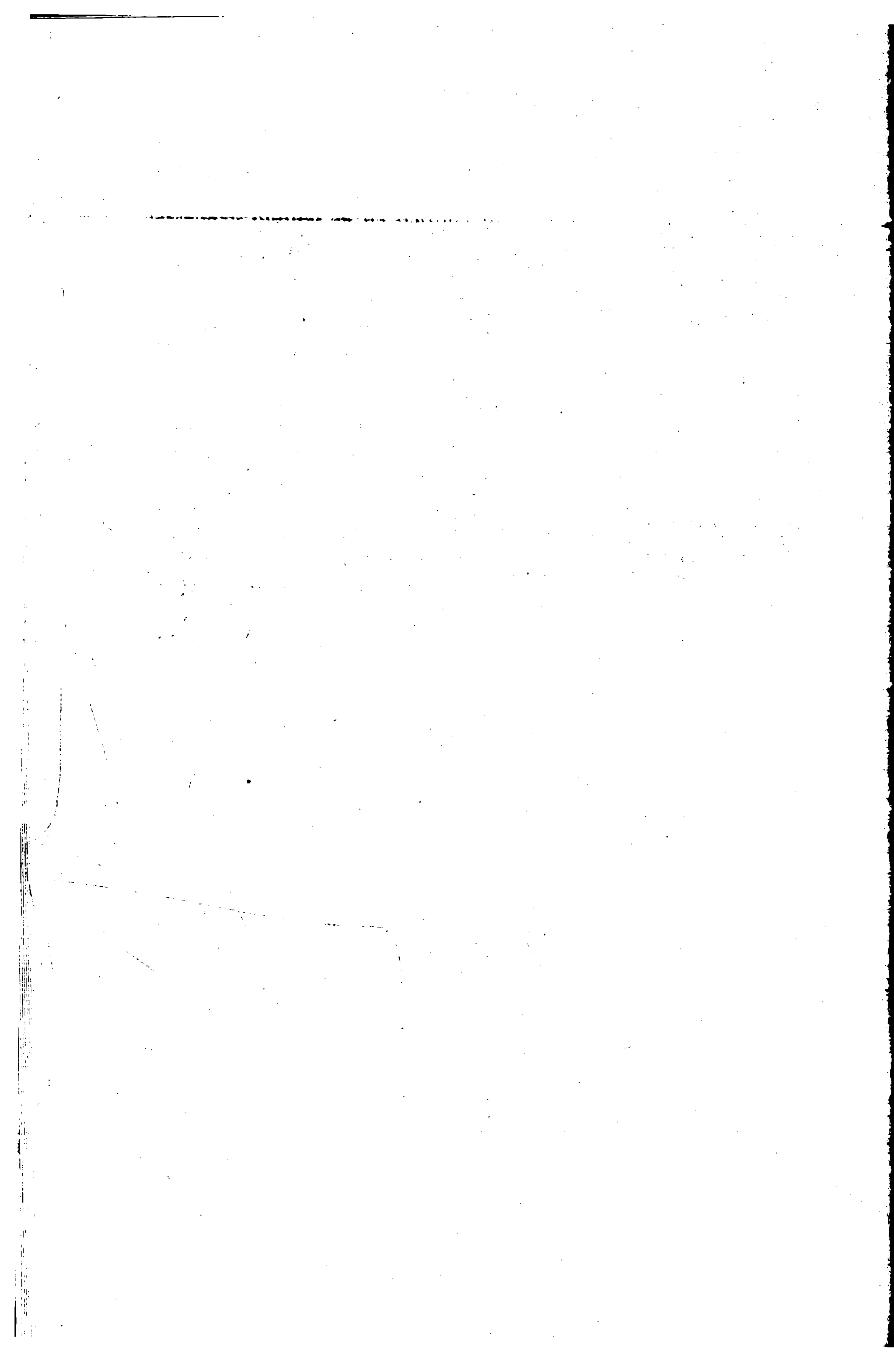
con complacencia y fervor de la democracia y que encubre otros propósitos. Se trata entonces de cuestiones de metodología sobre las cuales tendremos que volver más adelante.

La filosofía política, en el sentido que la consideramos aquí, tiene como objeto el análisis de la esencia de lo político. ¿Cómo tenemos que entender la noción de esencia? A nuestro parecer, es posible darle dos sentidos. En el primer caso, el estudio de la esencia consiste en encontrar y elucidar las características determinantes y específicas de una noción cualquiera. Se puede analizar así la esencia de la autoridad, del valor de la norma, del concepto, de la lógica, de la justicia, de la historia, de la sociología, de la metafísica y de la esencia misma. El estudio de una noción en este sentido está compuesto por una doble operación: 1) desentrañar su o sus presupuestos propios, esto es, sus elementos característicos y distintos que hacen que no se la pueda confundir con otras nociones, y 2) determinar su fin, su meta o bien su intencionalidad específica. Un análisis de esta clase nos explicará, por ejemplo, por qué la lógica es una disciplina intelectual original y distinta de la epistemología, que, por su parte, se puede también definir por sus presupuestos propios y su fin específico. En el mismo sentido se puede distinguir la noción de fuerza con la de potencia o de violencia, la noción de valor con la de norma, etc. Diremos de la esencia, que es la relación propia de una noción (aseitas). *Como tal se distingue del significado, que es la relación de una noción con las demás nociones* (alteritas), *como por ejemplo, las relaciones entre la fuerza y la potencia y el derecho, las relaciones entre la moral y la política, entre la religión y la ciencia, entre la lógica y la metafísica, etc. El análisis del significado también está constituido por una doble operación: comprender la relación de una noción 1) con el todo, y 2) con las partes. Estudiar el significado del público implica el examen de su papel en el conjunto de lo político y, por otra parte, el de sus relaciones con lo privado, la opinión, la lucha, etc. Asimismo, estudiar el significado de lo político quiere decir, por una parte, situarlo en el conjunto de la vida humana, y, por otra, aclarar sus relaciones con la economía, la moral, la religión o la ciencia. Un análisis del significado es dialéctica, en el sentido de que las relaciones entre las nociones pueden ser de colaboración o de discordia, amigables o bien hostiles.*

En el segundo sentido, la esencia tiene un carácter ontológico. Define entonces una de las orientaciones y actividades vitales o categóricas de la existencia humana, sin las cuales el ser humano no sería el mismo. Cualquier esencia, en este sentido, tiene como fundamento una determinante de la naturaleza humana; por ejemplo, existe una política porque el hombre es inmediatamente un ser social, vive dentro de una colectividad que constituye en gran parte la razón de su destino. La sociedad es, pues, una determinante de lo político, como la necesidad es la determinante de lo económico, y el conocimiento lo es de la ciencia. En este caso ya no se trata solamente de analizar la esencia de lo político, y diremos que la política es una esencia. Creemos que existen seis esencias de esta especie: la política, la economía, la religión, la moral, la ciencia y el arte. Las esencias comprendidas en este segundo sentido se distinguen de lo que llamamos las dialécticas, como el derecho, la cuestión social, la educación, etc. La característica de estas dialécticas consiste en que no se basan en una determinante de la naturaleza humana, sino sobre dos o varias esencias en el sentido ontológico. Así, el derecho tiene como fundamento la moral y la política; la cuestión social tiene como fundamento la política y la economía. Por consiguiente, cuando se trata de analizar lo político, es preciso, en primer lugar, demostrar por qué la política es una esencia, esto es, estudiar su determinante, que es la sociedad, y luego precisar cuáles son sus presupuestos propios y su meta específica. Por el contrario, cuando se trata de analizar la esencia de una dialéctica como el derecho, por ejemplo, es preciso primero explicar por qué no puede haber derecho sin antes existir la política y la moral, y luego analizar sus presupuestos propios y su meta específica. El presente trabajo estudiará lo político en el doble sentido de la noción de esencia. Demostrará primero que la política es una esencia que tiene como fundamento una determinante de la naturaleza humana, y analizará luego los presupuestos propios de esa esencia, las relaciones del mando y la obediencia, de lo privado y lo público, del amigo y el enemigo, y finalmente, la meta y el medio específicos de lo político. No analizará directamente la cuestión del significado de lo político, ni el de las dialécticas, pues empresa parecida exigiría, en primer lugar, análisis análogos de las demás esencias, en especial de la economía, de la

moral y de la religión. Entra en nuestro propósito estudiarlo más adelante.

Es natural que la teoría de lo político en el sentido expuesto aquí, conduce a dar al análisis un tono sistemático y, por ello, plantea toda clase de problemas de jerarquía y de encadenamiento. A raíz de muy fructuosas discusiones con el señor Raymond Aron, me vi llevado a modificar la ordenación de ciertas nociones y aun de ciertos capítulos. Así, entre otros, el presupuesto del amigo y el enemigo, que en un principio ocupaba el segundo lugar, ha sido desplazado al tercero por razones de lógica interna referente a la esencia de lo político. Quisiera expresar mi agradecimiento al señor Aron por sus valiosísimos consejos y por la constante simpatía que me demostró en el curso de la elaboración de este trabajo. También quiero manifestar mi agradecimiento al señor Carl Schmitt por los hermosos días pasados en su compañía en su retiro de Plettenberg —convertido en su San Casciano—, durante los cuales hemos debatido largamente sobre lo político. He tenido dos grandes maestros.



Primera parte

EL ANTECEDENTE

Introducción

CONSIDERACIONES DE ORDEN METODOLOGICO

1. Dos métodos

Existen dos maneras de abordar el fenómeno político. La primera, con mucho la más corriente y —¡oh, paradoja!— particularmente empleada por los que se ocupan de «ciencia» política, consiste en volver a construir idealmente la sociedad, con la intención, confesada o no, de justificar una cierta política o un régimen social determinado. La segunda, más insólita y muy a menudo criticada por insolente, procura captar y describir la realidad política en sus rasgos permanentes, independientemente de los regímenes contingentes y variables. El primer método tiende a oponer radicalmente sociedad y política (o bien en nuestra época, influenciada por la filosofía alemana del siglo XIX, Sociedad y Estado), sea en nombre de un sistema que, en principio, podría llegar un día a despojar a la sociedad de la perversidad política, sea en nombre de una doctrina totalitaria que, al contrario, subordina la sociedad al Estado. Tal vez sea interesante hacer notar en seguida que frecuentemente ocurre que los partidarios del primer sistema se adhieran al segundo con el pretexto de explotar por última vez todos los recursos de la política para suprimir toda política. ¿Qué es, en realidad, una revolución? Es, esencialmente y ante todo, un acontecimiento *político*, a pesar de sus últimos fines de orden humanitario, moral u otro. Despojada de sus oropeles y considerada en su materialidad, significa el paroxismo de todas las grandezas y de todas las miserias de la política. Es una especie de estado-límite, que da una imagen furtiva y fulgurante de la realidad política corriente. El segundo método se apoya sobre lo que nos enseña la experiencia y la historia humanas, únicas condiciones de un análisis positivo del fenómeno

político. Ve en ello una constante de la naturaleza humana, un componente intrínseco e inquebrantable de cualquier sociedad, pero al mismo tiempo pretende ayudar al hombre a tomar conciencia de su destino en medio de la sociedad, poniéndole al corriente de los determinismos y de las servidumbres de la política, así como de las posibilidades y de las esperanzas que ella suscita. Dicho de otra forma, procura liberarse de la fascinación de lo político, descubriendo sin embargo cada vez en sus relaciones sociales su presencia ineluctable y su potencia constituyente.

No sería justo reducir esta oposición a las antítesis clásicas y a veces escolásticas del derecho y del hecho, del idealismo y del realismo, del optimismo y del pesimismo. Tomemos el primer método. Es común a espíritus tan distintos como Platón, Hobbes, Rousseau, De Bonald y Marx, que se pueden clasificar los unos como idealistas, los otros como realistas, sin contar que en la obra de los unos y de los otros se hallan consideraciones merecedoras de figurar en uno y otro grupo. No existen construcciones de la política ideal que no contengan observaciones positivas o bien que no se basen en un análisis histórico de situaciones reales. La discusión de los regímenes políticos del libro VIII de *La República*, de Platón, así como el diálogo titulado *Lo Político*, ofrecen igual interés para el politólogo que las obras de los seudo-realistas, tales como Tucídides o Polibio. Por otra parte, es necesario llegar a un acuerdo sobre el significado de los conceptos pesimismo y optimismo. ¿Basta con proponer fines sublimes o trascendentales para merecer el calificativo de optimista? ¿El socialismo, no es acaso pesimista cuando se declara hostil a la espontaneidad y procura imponer una reforma de la Humanidad por el conducto autoritario del dirigismo o por la violencia? En sentido inverso, se renunciaría a entender la obra de Maquiavelo o de Max Weber, si su filosofía se resumiera en el pesimismo y si se omitiera tener en cuenta la «fe» que animaba a estos dos autores. Un ser verdaderamente desengañado que no tuviera ya ninguna ilusión en los demás ni en la colectividad, no estaría interesado (o ya no se interesaría más) en la política.

Sería igualmente equivocado concebir el análisis descriptivo propio del segundo método como una sencilla transcripción de la realidad política, como un conjunto de hechos y experiencias. No

es éste el lugar para iniciar un debate sobre la crítica epistemológica de los métodos científicos. La suponemos conocida. La descripción es juicio e interpretación del mismo rango que la observación, la síntesis o cualquier otro procedimiento metodológico. No es neutral ni impasible, pues de otro modo caería en la sosería o en la vulgaridad del objetivismo: sólo persigue la exactitud. En este sentido el politólogo procura captar la realidad política por medio de los conceptos más elaborados y más adecuados posibles, teniendo en cuenta tanto las pasiones, la ideología y las esperanzas con que los hombres animan su vida política, y que por este hecho forman parte de la realidad política, como las implicaciones personales que introduce en ellos inevitablemente, ya que está llamado a alabar o a criticar. Se entiende, pues, que siguiendo este método, adopta al mismo tiempo una cierta actitud política. La obra de Maquiavelo, que sigue siendo la más completa ilustración de esta postura, es absolutamente característica en tal aspecto. No es posible colocar al hombre fuera del juego en un conjunto de reflexiones que le atañen en primer término, del mismo modo que no es posible humanamente analizar lo que algo es, sin abrir perspectivas sobre lo que tendría que ser. El que es llamado realista en política no está carente de intenciones ni tampoco indiferente a los fines ni a los proyectos. Si verdaderamente lo estuviese, ya no sería un ente político, esto es, se colocaría en las peores condiciones para entender lo político. La exactitud a que más arriba nos referimos consiste, pues, en un esfuerzo interminable para evitar el ser víctima siendo al mismo tiempo cómplice.

¿Cuál es, pues, la diferencia entre estos dos métodos? Una comparación nos situará en el camino. Nunca se dejará de discutir sobre el régimen alimenticio más apto para salvaguardar la salud. Los unos preconizan un régimen vigilado (sin carnes, sin grasa, sin alcohol, etc.), otros el régimen libre. La mayoría es partidaria de este último y, en general, no se muestra peor que los demás. Dejemos de lado las divertidas polémicas de orden gastronómico, que nos llevarían demasiado lejos. Lo que es seguro es que la controversia, envenenada por toda clase de cuestiones, que cada una en su punto están a la orden del día, como la del colesterol, por ejemplo, adopta la mayoría de las veces un carácter *a priori*, mientras el verdadero problema es el de la intemperancia y de las

conveniencias personales, sea que los unos deban seguir de momento o indefinidamente un régimen por razones médicas, sea que otros deban encontrar un equilibrio entre su apetito y la naturaleza activa o sedentaria de sus ocupaciones profesionales. Sea lo que fuere de estas discusiones, no podrían transformar el mecanismo del sistema fisiológico de la digestión, como tampoco puede lograrlo la naturaleza de los alimentos absorbidos. Este mecanismo es el mismo para todos los hombres, pues lo que absorbemos puede desarreglar eventualmente la máquina, pero no podría alterar las leyes biológicas. Su funcionamiento contribuye en primer lugar a que varíe el estado de salud y son sus deficiencias, variables según los individuos, las que condicionan, fuera de las discusiones *a priori*, la teoría de los remedios y la forma del régimen alimenticio a observar. *Mutatis mutandis*, estas observaciones pueden aplicarse también a la política. Se puede discutir *a priori* y sin tregua sobre los respectivos méritos de distintas doctrinas feudales, autoritarias, socialistas, liberales y otras, desde el punto de vista de su posibilidad de realizar el mejor y más feliz estado de la ciudad, y nada se habrá solucionado hasta que aquellas doctrinas no hayan encontrado su aplicación política, es decir, hasta que no hayan sido absorbidas por la máquina política que, si hacemos caso de la experiencia y de la historia humanas, es la misma para todas. En efecto, sean cuales fueren las ideologías o teorías nuevas, el mecanismo político no parece variar, salvo que individualmente, según las épocas y los países, existan otros excesos o bien otros fallos en su funcionamiento y que, en correlación con el desarrollo del saber y de la técnica, los médicos o los medicastros de la política propongan otros regímenes cuyo número es, en substancia, casi tan limitado como el de los regímenes alimenticios.

Del primer método diremos que es de justificación, porque tan sólo considera lo político bajo su aspecto preferencial de la apología de un régimen, en nombre de argumentos teóricos, de soluciones a menudo formales y de anticipaciones con vencimiento utópico. Diremos del segundo método que es de demostración, entendiendo con esto que consiste en desarmar, como un demostrador, el mecanismo político común a todos los regímenes. El primer método es, ante todo, moralizador e historicista; el segundo, más fenomenológico y metafísico. Por un lado, se plantea el problema

del buen gobierno (tomando la palabra «bueno» en su sentido ético de edificante y en su sentido utilitario de eficaz, siguiendo los principios de justificación como punto de partida), se procura legitimizar cierto tipo de poder o de obediencia, y por otro lado se da como meta el análisis de la naturaleza de cualquier gobierno, independientemente de las variaciones y de las modalidades contingentes y formales, así como la explicación de las relaciones permanentes entre poder y obediencia, más allá de las creencias y de los prejuicios que esconden su presencia. Con mayor precisión aún: el primer método tiende a justificar sus proyectos políticos en nombre de fines extrapolíticos, éticos, religiosos o humanitarios. El otro se contenta con exponer lo más nítidamente posible el fin específico de lo político en la economía general de la sociedad y discernir los medios más usuales y más eficaces al servicio de aquel fin. No es preciso insistir sobre el hecho de que el método de justificación suscita entusiasmo, pasiones, un proselitismo partisano o militante, y también ilusiones, decepciones o conversiones, que el segundo método, de aspecto mucho más frío y más indiferente, no sería capaz de provocar.

2. Elección del método demostrativo

El hecho de adoptar el segundo método no arrastra ni implica la condena del otro, sea por el mero hecho de que la política no es ciencia sino acción y de que no existe acción sin tomar partido por un objetivo en contra de otros. Por el contrario, este segundo método está por encima del desprecio orgulloso que el militante y el doctrinario le manifiestan en nombre del compromiso. Este desdén no tiene fundamento, pues nunca se logrará captar la esencia de lo político por medio de anhelos turbulentos, vagas generosidades o «bellas» causas. Alabar un modo contingente y circunstancial, nunca pudo ser la profundización de una esencia. Se trata de dos actitudes metodológicamente distintas, pero igualmente legítimas la una y la otra. Existe una diferencia de naturaleza entre el saber y la fe, hasta llegar a veces al antagonismo; sin embargo, nada impide al sabio ser también creyente, y viceversa.

Dicho esto, en un estudio sobre la esencia de lo político, sólo el método de demostración es el que en realidad conviene. Su apli-

cación exige algunas explicaciones previas con el fin de evitar posibles malentendidos.

La ciencia política es una de las ciencias humanas. En virtud de ello, no podría escapar a las molestias de orden epistemológico, metodológico, estético y otros, propias de estas disciplinas; ni tampoco escapar a su destino. El método que se seguirá aquí hará amplias referencias, no sin algunas reservas señaladas a lo largo del trabajo, a la metodología elaborada por los especialistas alemanes de las ciencias humanas, Dilthey, Simmel, Rickert, Max Weber, Jaspers, Rothaker y Bollnov, y en particular a los principios de investigación y de reflexión definidos por el señor Raymond Aron (1). Las grandes líneas de esta orientación son conocidas. No me parece necesario, pues, exponerlas nuevamente, ni siquiera en forma resumida. Sin embargo, es indispensable detenerse ante algunas dificultades propias de la ciencia política en la economía de la metodología general de las ciencias humanas.

3. CIENCIA Y ACCIÓN POLÍTICA.

La primera serie de dificultades tiene como origen la dualidad insuperable de la acción y de la ciencia cuyo peso debe arrastrar el politólogo, ya que le es imposible vencerla. Por esencia, la acción es singular y se desarrolla en medio de una infinidad de circunstancias refractarias a la generalización científica. Actuar significa que, frente a una determinada situación, no hay una sola, sino varias maneras de obrar, pues se trata de escoger entre la diversidad de medios, de desbaratar las maniobras de los asociados y de los aliados que, por su parte, tienden a explotar la situación con miras a otras metas y adaptar su conducta a la forma de resistencia que oponen los adversarios. Cierto es que, conceptualmente, la acción se reduce a una puesta en marcha de medios para obtener un determinado fin. Concretamente, sin embargo, el desarrollo es más complejo, máxime si, a la manera de la acción política, la empresa exige la colaboración de varios cerebros y el concurso de un cierto número de ejecutantes. Poco importa la naturaleza de la acción política; sea de gestión o de anticipación, sea

(1) En particular: "Ciencia y consciencia de la sociedad", *Archivos Europeos de Sociología,* t. I, n.º 1, París 1960, p. 1-30.

reglamentaria o revolucionaria, los actores nunca le darán el mismo significado aun estando de acuerdo sobre la materialidad del objetivo. Los unos consideran la realización de aquel objetivo como suficiente en sí; los otros verán en ello sólo una etapa hacia un fin más lejano. A pesar de que los períodos excepcionales o revolucionarios dan más relieve a las actitudes, no existe empresa política que no dé lugar a choques entre los duros o maximalistas y los moderados o aguardadores. Siempre habrá hombres que no retrocedan ante cualquier medio y otros que rehusen acudir a procedimientos que contradecirían el sentido definitivo de su acción. A esto hay que añadir las divergencias en cuanto a la apreciación de la situación y a la explotación de las posibilidades. También intervienen cualidades personales de energía, audacia y decisión de los responsables. En resumen, la diversidad de factores que en cada caso intervienen es tan grande, que entorpece irremediablemente el esfuerzo de conceptualización de la ciencia política. Esta puede intentar enumerarlos y describirlos, y hasta dar cuenta de su complejidad. Sin embargo, por la naturaleza de las cosas, los observa inevitablemente desde el exterior: no llega a penetrar en el corazón de la acción política. Saber y poder no tienen medida común.

¿Cuáles son los principales obstáculos que resultan de este tipo de dificultades? En primer lugar, es lícito preguntarse si, precisamente por la singularidad de cualquier empresa política, es posible elaborar un bosquejo de la acción política concreta. El hecho de que ésta sea colectiva en algunos de sus aspectos y pueda ser objeto de un análisis sociológico, no quita el obstáculo. La cuestión que hay que plantear es la siguiente: dadas las contingencias de las decisiones y la sucesión de sorpresas que escalonan el desarrollo de la acción política, el análisis positivo de la esencia de lo político, ¿no desnaturaliza y trunca la riqueza concreta de la realidad? Dicho de otra manera, toda la dialéctica epistemológicamente determinante de lo particular y de lo general, es lo que aflora bajo la dualidad de la ciencia y de la acción. A cada instante surgen las contradicciones y resulta incómodo dominarlas. Tomemos, a título de ejemplo, la acción insurreccional. Desde el punto de vista de la teoría pura del Estado habría que condenar cualquier empresa de este tipo, y sin embargo, la casi totalidad de regímenes existentes en el mundo tienen como origen una insu-

rrección. En general, se elude la dificultad al hacer una distinción entre las «buenas» insurrecciones y las «malas», lo que no hace más que avivar las contradicciones. Señalemos de paso que se suele calificar de «malas», las insurrecciones que fracasan, pues en cuanto obtienen la victoria, de autoridad de hecho se tornan autoridad legal, con las mismas atribuciones que el régimen derribado, y los demás regímenes existentes siempre acaban reconociéndolo, o bien teniéndolo presente en la orientación de su propia política. Si se da a esta condena un valor moral, ya sea en virtud de una filosofía de la historia, o de una ideología cualquiera, queda por demostrar la moralidad intrínseca de tales creencias, pues los conceptos que se oponen encuentran, unos y otros, suficientes argumentos de justificación en el dominio de la moral. Desde el punto de vista que aquí nos interesa, el problema es distinto. Se presenta bajo el doble aspecto siguiente: ¿Incumbe a la ciencia política enjuiciar el bien y el mal? Por otra parte: ¿le es factible ignorar aquellos juicios morales que sostienen cualquier acción política? Expresado de otra manera: ¿podrá lograrse alguna vez conciliar las exigencias de la acción, los imperativos morales y las reglas de la ciencia sin hacer ideología en contra de las ideologías y sin emitir un juicio discutible sobre otros juicios? ¿Es posible separar de otra manera que lógicamente o intencionalmente el esfuerzo de la precisión metodológica y la preocupación de la justicia humana?

En segundo lugar, la distancia que la ciencia política asume necesariamente en relación con sus objetos, corre el riesgo de deformar sus manifestaciones. Al querer reducir las cosas a lo esencial, ¿acaso no se les despoja de otro aspecto esencial: su fenomenalidad existencial y vivida, si es verdad que lo aparente forma parte del ente? Claro está que la revolución, como fenómeno político, es formalmente idéntica a los demás fenómenos políticos, salvo que empuja la intensidad política hasta el paroxismo. Sin embargo, existencialmente, aquella intensidad es su carácter propio y específico, que le da su peculiar significado. Considerada así, es una acción cargada de pasiones, de tumultos, de justicia dentro de la injusticia, de violencia, de esperanzas, de inquietudes y, sobre todo, de transformaciones determinantes en la vida política y la sociedad. No se pueden silenciar aquellas apariencias concretas, a veces capitales, sin desfigurar el fenómeno. Inversamente, se tiene

a menudo excesiva tendencia a subrayar únicamente aquellos aspectos inmediatos y fascinantes, hasta lograr hacer de la revolución un fin en sí, porque se llega a olvidar lo escondido de la política y se aparta la atención del peso de lo político, que precipita el movimiento por los senderos inmutables de la eterna política. Aquí la ciencia política tropieza, pues, con un obstáculo difícil de vencer: ¿cómo profundizar la naturaleza esencial de lo político y de las acciones políticas, sin sacrificar los significados existenciales, y viceversa?

Queda el último punto, que es el que da significado epistemológico a los dos puntos anteriores. Porque pretende ser ciencia, la politología procura encontrar en la compleja urdimbre política relaciones causales, correspondencias, correlaciones permanentes y razones. Así introduce bajo el manto del conceptualismo una racionalidad en su investigación, esto es, un subjetivismo en el sentido kantiano del término. La ciencia tiene este precio, ya que rechazar aquella racionalidad es renunciar a entender la política. La cuestión reside en saber si siempre hay homología entre la idea trascendental y la realidad empírica. Importa que aquella racionalidad quede abierta a todo lo que existe de turbio, incoherente, irracional y hasta de absurdo en la política; a todo, pues, lo no conceptuable.

4. Subjetivismo epistemológico

Existe otra forma de subjetivismo, más impuro que el anterior y que se relaciona con el propio politólogo. Es la fuente de la segunda serie de dificultades. Por objetiva que sea la intención del especialista en ciencia política, es prisionero o adepto, consciente o no, de una filosofía social e incluso hasta de una metafísica de carácter teológico o antropológico. Forzosamente se forma un cierto concepto del hombre y de la sociedad, que orienta su trabajo y determina eventualmente su originalidad. Deja entrever sus preferencias, sus elecciones, sus convicciones, y no es difícil descubrir cada vez sus tendencias propias, conservadoras, reformadoras, revolucionarias, liberales o bien autoritarias. El especialista, que cifra su labor en las encuestas, entrevistas, cuestionarios, o bien en el estudio de documentos de distinta índole, tampoco escapa a esta

servidumbre, quiérase o no. De todos modos, no es indispensable el no pertenecer a un partido político para creerse liberado de cualquier espíritu partidario. La política segrega por sí misma la polémica. Ocuparse de política, sea en la forma que sea, significa siempre tomar, por lo menos implícitamente, posición. Esto es inevitable, como ahora explicaremos. El politólogo no puede hacer otra cosa sino aceptar del mejor grado tales dificultades. ¿En qué estriban éstas?

Hay que hacer una primera aseveración: la ciencia política está dividida en escuelas. Algunos pretenden negarlo. Sin embargo, no se precisa un gran esfuerzo para percatarse de que, en general, los politólogos parten de la hipótesis de que existe una ciencia política «falsa» y otra «verdadera», esto es, la suya... Es decir, que opinan que sólo ellos tienen un correcto concepto de la ciencia política. Es lícito preguntarse si en la mayoría de los casos no se adopta un criterio de lo verdadero y de lo falso sin ningún carácter apodíctico, achacando en cambio a los demás un concepto erróneo de la ciencia política. Además, no se da uno cuenta de que, así utilizado, aquel criterio toma a su vez un significado profundamente político. Digamos, pues, que cualquier politólogo se adhiere a una escuela o por lo menos sigue las huellas de alguna de ellas. En efecto, hasta los teóricos más revolucionarios participan de una tradición, lo que no les impide hacer obra nueva. El comunismo no es una idea inventada por el marxismo. El abanico de las doctrinas políticas, de matices extraordinariamente variados, cuenta sólo con un número limitado de opciones fundamentales que adoptan distinto aspecto según las épocas y según las condiciones sociales, económicas, técnicas u otras. Desde este punto de vista, no sería justo rechazar los ensayos relativos a una clasificación de regímenes: son tentativas muy aleccionadoras.

En segundo lugar, el politólogo pertenece a un país y a una época. Vive en el seno de una colectividad cuya historia, costumbres, pruebas, estabilidad o inestabilidad del régimen, impregnan de una forma u otra sus conceptos. Tan universal como fue el pensamiento de Platón, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Marx o Max Weber, la suerte de su colectividad originaria o adoptada constituía el telón de fondo de sus preocupaciones teóricas. La naturaleza antagónica de lo político lo exige, pues un pensamiento total e inte-

gralmente universal ya no es político. Además, el politólogo, no sólo no puede ignorar los conflictos de su época, sino que participa en ellos directa o indirectamente por el hecho mismo de formarse una idea del destino del hombre o de sus fines, sin lo cual no se preocuparía de ningún modo del problema político, ni siquiera desde un punto de vista puramente teórico. El especialista en ciencias naturales puede, en rigor, colocar en un paréntesis la antropología: el politólogo no puede hacerlo, como tampoco lo puede hacer cualquier otro especialista en ciencias humanas. Hombre de una época, está influenciado más o menos por las ideas o las ideologías del momento, del mismo modo que se muestra sensible a los antagonismos que agitan su tiempo; se ve llevado a veces a dar a ciertos acontecimientos contemporáneos o a ciertas soluciones, una importancia que no tendrán en la historia global, aunque hayan servido de pretexto para profundizar en su propia reflexión. Finalmente, cualquier escrito político, la obra de carácter científico igual que el opúsculo de partido, influye en la orientación política de los eventuales lectores. Aunque quisiera, como Pareto, alcanzar el más pequeño número posible de hombres, el politólogo se engañaría a sí mismo, ya que trabaja con una materia esencialmente polémica. En otros términos, las observaciones del politólogo «puro» manifiestan siempre más o menos explícitamente una voluntad política. Se le acusa, pues, a menudo injustamente, de cegarse a sí mismo o de querer engañar a los demás, ya que por la naturaleza de las cosas no puede evitar torcer el ideal comúnmente recibido de la ciencia.

Su reflexión, en fin, le lleva inevitablemente a interrogarse sobre la historia, la sociología, la teología y otras disciplinas que se ocupan, aunque de forma menos directa, de lo político. Sin contar con que cuestiones análogas a las que aquí se plantean, también se presentan a los especialistas de aquellas ciencias, es importante hacer notar que la reacción del politólogo ante los acontecimientos históricos, por ejemplo, debe forzosamente afectar a la orientación de sus pensamientos. ¿Siente o no simpatía por la Revolución Francesa? Este sentimiento concreto ya dejará huella en su obra. Supongamos que adopta una actitud positiva hacia aquella revolución. Ocurrirá que un día u otro llegará a preguntarse, como lo hizo G. Duruy: si yo hubiera vivido en aquel tiempo, ¿hubiera

estado de parte de los guillotinadores o de los guillotinados, o bien, según el desarrollo de los acontecimientos revolucionarios, ora de un lado, ora de otro? Muy presuntuoso sería el que creyera poder contestar definitivamente a esta cuestión, cuando ni siquiera puede tener seguridad en sus futuras convicciones. ¿Quién puede estar seguro de que en el porvenir sus ideas y hasta sus opciones fundamentales estarán siempre de acuerdo con las que defiende hoy en día? Nuestros juicios nunca están parados, sino en perspectiva. Están explorando. Quiérase o no, recuerdos históricos, creencias teológicas, gustos metafísicos y conclusiones de orden sociológico se mezclan en el esfuerzo de inteligibilidad de lo político e influyen en los conceptos del politólogo. Por consiguiente, en cualquier obra política existen interferencias, esto es, un refuerzo o una debilitación de aportes de origen diverso. Pensar es rechazar el instante, es corregir sin cesar la perspectiva y, llegado el caso, cambiar de perspectiva.

5. Emplazamiento de lo político

Nunca se insistirá bastante sobre la fuerza subyugadora de la política, que proviene de su carácter profundamente polémico. Da lugar a apasionamientos fanáticos cuando un grupo cree ser poseedor de la solución decisiva de la concordia civil, fomenta odios tremendos con enfrentamiento de los partidarios de soluciones contrarias y, por fin, inspira un sentimiento de superioridad mezclado con un sentimiento de entrega, grandeza, orgullo y vanidad a los que ejercen el poder, o una parcela del poder, sobre los demás. Estas consideraciones nos llevan a la última serie de dificultades, las que conciernen al lugar que ocupa la política en el conjunto de las actividades humanas.

Cualquier actividad humana, sea religiosa, económica, técnica u otra, tiende a salirse de los límites de sus funciones específicas y, según las épocas, a veces una, a veces otra de aquellas actividades adquiere preponderancia cultural y goza del prestigio de una idea-fuerza. Asimismo, siempre habrá filósofos para considerar que «en último análisis» uno u otro de aquellos principios lo explica todo. Parece, pues, que al entablar una discusión sobre la base última de las cosas, se inicia una querella interminable; en efecto,

antes tendría que haberse solucionado el problema de las series causales, el de la causa primera y también el de las transformaciones cualitativas a partir de un principio único original. En el actual estado de cosas, aquellas explicaciones unilaterales carecen de base por sí mismas. Es cierto que, durante largos períodos de la historia, la religión ha sido la fuerza aparentemente preponderante; desde hace dos siglos aquel papel parece haber recaído en la economía, a pesar de que ya se puede prever la futura importancia de la técnica. Sin embargo, cuando se analizan de cerca las cosas se da uno cuenta de que la difusión de aquellas distintas actividades fue, o es posible, sólo porque han empleado la palanca política. A pesar de la desconfianza doctrinal hacia la política, el liberalismo, por ejemplo, debe en gran parte su éxito al hecho de que los liberales tenían el poder. El programa económico del socialismo ha sido aplicado en distintos países porque partidarios de aquella doctrina llegaron al poder legalmente o por la fuerza. ¿No convendría, pues, ver en lo político el factor determinante «en último análisis», o por lo menos, no se podría hablar de una primacía de la política? Buenas razones parecen afianzar este punto de vista (2).

Cierto que, desde el punto de vista de la sociología de las sociedades industriales, las diferencias esenciales entre un régimen de tipo soviético y un régimen de tipo occidental son más de orden político que económico, diga lo que diga la doctrina oficial del marxismo. Este argumento, sin embargo, tiene sólo un valor circunstancial, pues opone dos regímenes históricos y transitorios. Más extraordinario resulta el hecho de que, en general, se considere la política como la actividad que asume el destino y hasta la salvación temporal de los hombres, agrupados en el seno de colectividades, en oposición a la religión, que se ocupa del alma individual y le promete la salvación eterna. Se trata aquí de algo más que una sencilla creencia, legado de los griegos, para quienes la actividad política constituía la máxima actividad. En efecto, la

(2) Se encontrará una visión de conjunto o parcial sobre estas cuestiones en R. ARON, *Sociologie des sociétés industrielles. Esquisse d'une théorie des régimes politiques,* París, C. D. U., 1959; MAX WEBER, "La politique comme vocation", en *Le Savant et le Politique,* París, Plon, 1959; C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* Berlín, Duncker y Humblot, 4.ª ed., 1963, y H. MORGENTHAU, *La notion du "Politique" et la theorie des différends internationaux,* París, Recueil Sirey, 1933.

política se ocupa globalmente del hombre, ya que posee el excepcional privilegio de la violencia física legítima. Detenta (generalmente de manera exclusiva) el derecho de vida y de muerte, puede exigir del individuo el sacrificio supremo para defender la colectividad, mandarle matar al enemigo. También es el poder político el que dispone de la mayor fuerza y a él pertenecen las últimas decisiones. Según sea la política de un país, feliz o desgraciada, la colectividad entera goza de seguridad, o bien está sumida en la ruina. Además, la política posee los medios para penetrar por todas partes, pues a pesar de que existan cuestiones que son, por así decirlo, regularmente políticas, no existe sin embargo un sector de la vida humana que, en el curso de la historia, no haya sufrido la influencia de lo político. Dado que todo puede volverse político o por lo menos politizarse, algunos autores han creído poder tomar como pretexto aquella invasión para negar a lo político el valor de una esencia. Sea como sea, desde el momento que la política es más totalitaria que imperialista, ya que pretende asumir el destino del hombre en la colectividad, suscita de rechazo violentas reacciones y tropieza con las mayores resistencias. En realidad, esa misma resistencia parece confirmar indirectamente la primacía de la política, pues las fuerzas que pretenden neutralizarla sólo son eficaces si se vuelven a su vez políticas, es decir, con la condición de oponer otra política a la que combaten. La no-violencia de Gandhi, ¿no es acaso un arma política? ¿No tenía por sí misma una finalidad política?

¿Son suficientes estas razones para justificar la primacía de la política sobre las demás actividades humanas o su dignidad filosófica de instancia determinante «en último análisis»? De ninguna manera. Todo lo más que se puede decir es que las cosas se presentan «como si así ocurriese». En primer lugar, existen otras relaciones interhumanas que las políticas: de orden familiar, comercial, etc. Si bien es cierto que, como lo veremos más adelante, la pareja amigo-enemigo es uno de los presupuestos de lo político, esto no podría tener, en virtud de su carácter polémico, ni vocación ni competencia universales. Es cierto que se encuentra la política por todas partes, en todas las épocas y en todos los países, pero su acción siempre es particular, o sea, determinada por los intereses de una ciudad, de un Estado, de una clase o de otra

colectividad singular. Por invasora que sea la actividad política, siempre hubo, bajo todos los regímenes, zonas variables que escapaban a cualquier control y a su poder. Un mundo con relaciones humanas íntegramente politizadas, no tendría más significado que un mundo totalmente apolítico. Por supuesto que lo político tiende a investir al hombre en su totalidad, pero giraría en el vacío si hubiese acabado con la conquista de todos los dominios y de todas las relaciones humanas. La experiencia, por el contrario, nos enseña que una lucha implacable opone las esencias entre sí y nada puede probar que la política sea jerárquicamente superior a las demás. Con mayor razón, no puede llegarse a la conclusión de que, gracias a aquella aparente primacía de la política, la politología sea la ciencia humana por excelencia.

Por tanto, la dificultad es la siguiente: ¿cómo se puede entender a la vez el totalitarismo inherente a lo político y su incapacidad natural para universalizarse? ¿Qué significa la lucha contra la política si, para combatirla, es preciso colocarse en su propio terreno? Esta dificultad figura en la base de todas las molestias que suscita la disparidad de intenciones y la realidad política concreta, en el sentido de que existe siempre un desequilibrio entre lo que el hombre político quería hacer y lo que en realidad ha realizado. Podría repetirse, a propósito de cualquier destino político, la frase que Napoleón pronunciara en el barco que le llevaba hacia Santa Elena, mientras contemplaba por última vez las costas de Inglaterra y de Francia, las dos naciones enemigas: ¡Cuánto bien hubiéramos podido hacer, y cuánto mal *nos* hicimos!

6. ¿Existe realmente una ciencia política?

Esta es cuestión que no puede uno evitar plantearse después de las anteriores consideraciones. La insuperable subjetividad, ¿no es un obstáculo para la elaboración de una obra científica y objetiva? Lo sería si se interpretara la incapacidad del politólogo de ser absolutamente neutral e imparcial, como una apología del espíritu partidista, si se tomaran como pretexto las dificultades metodológicas para dar libre curso a la intemperancia ideológica, a las preferencias arbitrarias, a las tomas de posición puramente personales y a las pasiones militantes; en resumen, si se concibiera el

trabajo de reflexión como un arma de propaganda. La preocupación por la objetividad consiste, por el contrario, en tomar consciencia de los límites trazados por la subjetividad para procurar ser, en estas condiciones, lo más justo posible. Esto no excluye los errores, siempre posibles, pero sí la mala fe, en la misma medida que se esfuerza uno en no engañar deliberadamente a los demás sobre sus intenciones, ni en ilusionarse a sí mismo.

La posibilidad de una ciencia política presupone, por una parte, la creencia en la naturaleza humana, y por otra, la afirmación de la esencia de lo político. Negar la naturaleza humana es negar la posibilidad de una ciencia del hombre, pues sería pretender hacer la ciencia de una realidad sin realidad, ya que constantemente variaría. Además, sería negar cualquier posibilidad de pensamiento coherente y racional entre los hombres. El cambio se percibe, no es posible imaginarlo en sí: cualquier ciencia es de entendimiento. Recordemos solamente la idea aristotélica, recogida por Kant en las *Analogías de la experiencia,* de que sólo lo permanente puede cambiar, pues de otro modo habría destrucción y renacimiento continuos, pero nunca habría cambio. Sólo se puede pensar en el cambio de acuerdo con lo permanente. Dicho de otro modo, como no hay generación de la generación, tampoco hay cambio del cambio ni historia de la historia. Si lo que cambia cambiase en sí, ¿qué es lo que cambiaría? Cierto que ningún fenómeno es invariable, pero es una *misma* realidad la que varía. Si no hubiera naturaleza o «substancia» en el sentido kantiano, tampoco habría cambio. Los distintos principios de conservación no significan otra cosa. Decir que hay cambio significa también que algo ocurre, que la substancia no permanece en el mismo estado y que la sucesión de los estados es irreversible en el tiempo. Ningún estado es duradero, sólo la naturaleza permanece, pues de otro modo nada ocurriría. Lo que es verdad sobre las ciencias de la naturaleza, lo es igualmente, *mutatis mutandis,* de las ciencias del hombre. La historia no se hace ella misma, pues ella es la historia del hombre que perdura a través de los cambios y los acontecimientos. Hasta una historia de la ciencia sólo es posible cuando la ciencia permanece tal cual es, a pesar de los progresos, las innumerables especializaciones y las teorías que se suceden. Expresado de otra manera, una ciencia histórica sólo es posible

porque se pueden encontrar relaciones, correspondencias, uniones entre las singularidades; en resumen, un orden, irreversible sin duda, pero siempre humano. Si el hombre se tornara otra cosa que él mismo en medio de las variaciones de la historia, no habría ciencia histórica ni tampoco ciencia humana, psicológica, económica, sociológica ni de otra clase. La posibilidad de una ciencia política depende a su vez de la permanencia de la naturaleza humana, a pesar de que los cambios de estados, regímenes, ideologías, instituciones y constituciones, le dan cada vez un aspecto singular e irreversible en el tiempo.

No es suficiente admitir la permanencia de la naturaleza humana; aún es necesario afirmar que lo político es una esencia, es decir, una actividad permanente, específica, natural y de algún modo «innata» del hombre. En otras palabras, lo político es una evidencia que nos es dada originariamente, porque es en la naturaleza de las cosas donde el hombre obra políticamente. Por donde quiera que encontremos el fenómeno político, lo vemos condicionado invariablemente por los mismos presupuestos que hacen que la política sea política. De otro modo no podría haber un concepto de lo político, porque cada variación introduciría nuevos sentidos que finalmente serían intercambiables, de forma que el mismo concepto podría designar cualquier cosa. Es, pues, con la condición de que la esencia de lo político permanezca idéntica en el espacio y en el tiempo, a pesar de la diversidad de regímenes, de tribulaciones históricas, de decisiones singulares de los hombres y de las aspiraciones confusas y contradictorias de las masas, como es posible la ciencia política. Esto significa que hay que explicar lo político por sí mismo, por sus leyes y presupuestos propios, por su acción específica, y no por otras cosas, tales como la economía, la moral, la biología o la psicología, ya que de otro modo el término de ciencia política sería sólo una manera de expresarse. Admitir la permanencia de la naturaleza humana y negar la esencia de lo político puede dar lugar, a lo sumo, a una historia política desde los orígenes hasta nuestros días, no a una ciencia política propiamente dicha. El error de los que apartan la idea de una esencia de lo político, se explica por el hecho de que sólo consideran la extensión del campo de las conquistas de la política. Es muy cierto que en un extremo todo puede dejarse politizar: la

religión, el arte, la moral, la ciencia y hasta las relaciones familiares. Sin embargo, lo político no se define por los objetos a los cuales se aplica la actividad política, sino por el aspecto polémico que les da. Caso contrario, también se tendría que negar cualquier especificidad a la estética, a la religión, a la moral y a la economía, pues cualquier objeto puede ser considerado, ora desde el punto de vista de lo bello, ora desde el punto de vista de lo feo, ora desde lo sagrado y lo profano, del bien y del mal, de la rentabilidad y de la improductividad.

El objeto propio de la ciencia política, tal como aquí lo entendemos, es, pues, la política considerada en su esencia, por cuanto preside un cierto número de relaciones específicas en la sociedad, y no el estudio acumulativo de los acontecimientos singulares, de las instituciones o de los distintos fenómenos que en el transcurso de las edades han entrado en el circuito político. Tomamos, pues, aquí, la noción de ciencia política en su sentido restringido. Sin embargo, no existen objeciones mayores contra el uso corriente y amplio del término. Todo esto es cuestión convencional. Sin embargo, tal vez convenga señalar que lo que habitualmente se suele incluir en el amplio sentido de ciencia política, mejor dependería la mayoría de las veces de una ciencia histórica o sociológica de las sociedades políticas, o bien de una historia de las ideas políticas. La restricción que aquí hacemos tiene, sobre todo, una finalidad práctica: definir con claridad y precisión el objeto y el sentido de nuestras investigaciones (3). Con mayor precisión, entendemos por ciencia política el estudio positivo de la actividad política como tal (sin darle, sin embargo, el valor de un fin en sí), es decir, hemos preferido ser maquiavelianos. Es en los límites subjetivos de esta elección donde intentamos la objetividad o la precisión. No se trata de ser realistas o idealistas —estas palabras están además recubiertas de un polvo ético bastante turbio—, sino de captar lo político en su realidad de esencia humana.

---

(3) Hemos empleado varias veces el término "politología" y "politólogo" para designar la ciencia política y el especialista de esta disciplina, nociones a las que, por su parte, el señor Prélot se esfuerza en acreditar. ¿Es cierto que estas palabras nos vienen de Alemania? (cf. M. PRELOT, *La science politique*, París, P. U. F., 1961, p. 13). Tal vez hayan sido descubiertas por A. THERIVE en una de sus crónicas llamadas "Clínica del lenguaje" (*Carrefour*, 11 agosto 1954), como contestación a una pregunta que le habíamos dirigido. Quisiéramos expresarle aquí nuestro agradecimiento.

En el espíritu de estas observaciones epistemológicas y metodológicas se tratará de examinar lo político en sus relaciones con la naturaleza humana y la sociedad, y de demostrar que no se justifica a sí mismo, sino que sirve de instrumento de justificación a la mayoría de los actos decisivos del hombre en la sociedad.

Capítulo primero

POLITICA Y SOCIEDAD

7. La sociedad es un hecho natural.

No se trata de hacerla nacer o de construirla, sino de organizarla. Existe y el hombre vive en ella del mismo modo que vive en la naturaleza y que posee una naturaleza. Está en la naturaleza del hombre vivir en sociedad y organizarla políticamente. Importa, pues, dar pleno significado a la frase de Aristóteles: «El hombre es un ser político, naturalmente hecho para vivir en sociedad». Esto quiere decir: 1) que el hombre es un ser político por *naturaleza* (φυσεν); por consiguiente, *lo* político es esencia y no convención; 2) que un ser sin ciudad (δφπολις) no es un hombre, sino, o bien un ser inferior, un animal, o bien un ser superior, un dios, y 3) que el estado político es específico, originario, que no proviene de un estado anterior, pues Aristóteles insiste sobre el hecho de que entre la función de rey o de magistrado y la de padre de familia o de maestro de esclavos, la diferencia no es de más o de menos, sino específica (4).

Si esto es así, podemos decir que no existió un estado social apolítico que hubiera precedido históricamente al estado político, ni tampoco un estado asocial que hubiera precedido la existencia

(4) V. *Etica en Nicomaca,* IX, 9, 1169 b - 16 y *Política,* I, 1252 a 10 y 1253 a - 3. Señalemos también en el mismo sentido la obra de F. C. Dahlmann, *Die Politik,* col. *Klassiker der Politik,* Berlín 1924, especialmente la notable introducción, páginas 53-58.

del hombre en la sociedad. Con otras palabras, no hubo primero el hombre, luego la sociedad y luego la política, sino que todo fue dado al mismo tiempo y originariamente, de manera que procurar remontarnos más allá de lo político o bien más allá de la sociedad, significaría querer remontarnos más allá del hombre. Sin embargo, no se trata aquí de afirmar la primacía o la anterioridad de lo político sobre las demás esencias o actividades humanas. Al contrario, pensamos que si lo político fue dado inmediatamente con el hombre y ha de durar hasta que exista una raza humana, ocurre lo mismo con la religión, el arte, la economía y todas las demás esencias. Ninguna es cronológicamente anterior a las demás: el hombre era todo el hombre desde el principio, y la historia no es sino el desarrollo de todas aquellas esencias en manifestaciones concretas y contingentes. Atestiguar lo que decimos con pruebas formales o decisivas es cosa imposible. Sin embargo, si se analiza la experiencia humana, la historia, la etnología, sin tener ninguna idea preconcebida, se impone con evidencia que el hombre fue inmediatamente un ser político, religioso, artístico, etc. Cierto que existen numerosos trabajos que procuran demostrar que una u otra de las esencias fue la primera en relación con las demás. Pero el mismo desacuerdo entre los teóricos que hacen provenir todo, los unos, de la religión, los otros de la economía, y otros de la política, ya es una señal del carácter aleatorio y frágil de todas aquellas construcciones. En el montón de documentos humanos siempre se encontrará un cierto número de hechos que parecen corroborar la anterioridad de lo religioso, por ejemplo, pero existen otros hechos, tan valederos científicamente como los primeros, que permiten invalidar la tesis. Cualquier hipótesis de este tipo depende de una selección. Por consiguiente, a falta de una prueba apropiada en favor de la anterioridad de una u otra esencia humana (mientras el significado general y global de todos los documentos que poseemos actualmente indica que, en lo más lejos que se retroceda en la historia, se descubre un hombre a la vez religioso, político, artístico, económico), parece que se pueda admitir con una razonable verosimilitud que todas las posibilidades y todas las esencias fueron inmediatamente dadas al hombre desde su origen. Es, por tanto, en este sentido como hay que com-

prender que el hombre está hecho naturalmente para vivir en una sociedad política.

A pesar de que el hombre sea político porque es un ser social, política y sociedad no se sitúan en un mismo plano, es decir, que su relación con el hombre es distinta. Lo político es una esencia y como tal da lugar a una actividad específica indefinida; la sociedad, por el contrario, es una condición existencial que impone al hombre, como cualquier medio, una limitación y una terminación. Vivir en sociedad significa, pues, desde el punto de vista político que incumbe al hombre, organizarla y reorganizarla sin cesar, en función de la evolución de la humanidad determinada por el desarrollo discordante de diversas actividades humanas. En distintos términos, si *lo* político es originariamente consustancial de la sociedad como esencia, *la* política, como actividad indefinida y concreta, es secundaria en relación con la sociedad. Esta es la materia sobre la cual trabaja aquélla, de modo que la sociedad, por ser un hecho de naturaleza, sólo se comprende históricamente a través de las diversas esencias y actividades que la modelan y le dan un significado humano. En este sentido, *la sociedad es la noción determinante* de la política. Esto se entiende de dos maneras. En primer lugar, en el sentido general que acabamos de indicar: es la materia a la que la actividad política da una forma. Luego, en un sentido particular: cualquier teoría política, sea platónica, maquiavélica o marxista, parte del estado históricamente dado de la sociedad para elevarse, sea a una visión más general de lo político, sea al encuentro de los motivos para transformar la sociedad. Del mismo modo, cualquier acción política concreta de un hombre político consiste en preservar o modificar el estado de la sociedad que históricamente le es dado y a la cual pertenece.

Claro está que en estas condiciones un análisis de lo político que, según un método bastante corriente, procediera por descomposición del fenómeno en elementos espirituales y materiales, en causas sociológicas, psicológicas, jurídicas, climatológicas, demográficas, geográficas y otras, para juntar luego armoniosa pero arbitrariamente aquellos factores dispares y heterogéneos, no podría poner convenientemente en evidencia el fenómeno político en su totalidad y su originalidad. Parecida explicación se basa en un concepto de la causalidad, que es científica sólo en apariencia. En

efecto, es imposible enunciar y determinar el número exacto de todos los factores causales que, ocasionalmente, pueden ser tomados en cuenta (varían según los autores), pero sobre todo se hace una abusiva aplicación de la causalidad en cuanto se pretende jerarquizar aquellos factores según su importancia respectiva en la determinación del fenómeno político. Cuando se leen los estudios de este tipo se da uno cuenta, además, de que sus autores consideran con demasiada frecuencia como hechos seguros toda clase de propuestas, por lo menos contestables, de ciertas escuelas psicológicas, sociológicas, etnológicas o antropológicas. Además, no puede uno por menos de extrañarse de la manera empleada por los adeptos de aquel método regresivo y genético para introducir inopinadamente la conciencia en su combinación. Se podrían hacer análogas reflexiones con respecto a otro método del mismo tipo, igualmente acreditado por muchos especialistas, que consiste en dar cuenta de la sociedad política por la asociación confusa de las distintas agrupaciones sociales: familias, partidos, sindicatos, etcétera. Sea como sea, estos métodos nunca determinan lo político sino desde el exterior. Lo que forma su substancia se les escapa. Todo lo más, son capaces de explicar el origen de tal o cual institución, o el acondicionamiento variable de una acción singular. Resulta, pues, del todo vano esperar poder captar lo político por la combinación y la yuxtaposición de factores, causas o agrupaciones pseudo-originarias, que nada tienen de político. Por el contrario, sólo se le puede entender en sí mismo merced al análisis de sus condiciones específicas.

Es con este espíritu con el que ahora tenemos que aclarar los problemas que el concepto de la sociedad como antecedente deja todavía en la oscuridad, pues al mismo tiempo nuestra propia posición se encontrará fortalecida. Estos problemas son de tres especies: los que conciernen a la sociedad como tal, los que surgen de las relaciones intrínsecas entre sociedad y política, y los que conciernen a la sociedad propiamente dicha. Naturalmente, esta división tiene sólo un valor metodológico, es decir, que es preciso entenderla como un medio para aclarar la noción de sociedad que como hemos dicho, es inmediatamente política.

8. La sociabilidad natural.

Como hecho de la naturaleza, la sociedad en sí no es ni más ni menos inteligible que la misma naturaleza. Sin embargo, en general, no es este ángulo desde el que se procura explicarlo, sino por la historia, pues la sociedad es del terreno de las convenciones. Ella es incluso el terreno predilecto de la historia, por el hecho de estar sometida a ininterrumpidos reajustes bajo el efecto de las distintas actividades económicas, políticas, religiosas y técnicas de todas clases. Resulta, pues, natural que el sociólogo se interese por la historia de la sociedad en vez de estudiar su naturaleza, porque las transformaciones históricas son más espectaculares y más directamente aparentes. La sociedad como tal parece ser sólo una entidad abstracta, pues empíricamente sólo existen sociedades particulares, variables en el espacio y en el tiempo. A pesar de ello, es lícito preguntarse si la sociedad y las manifestaciones políticas, económicas, religiosas y otras que la representan, son tan transparentes a la historia como las filosofías de la historia y las sociologías, siguiendo el camino de la historia, quisieran hacérnoslo creer. Por otro lado, considerar las cosas históricamente siempre, es verlas desde un ángulo importante, esto es indudable, pero limitado. No se puede explicar totalmente la sociedad y sus manifestaciones por la historia. Se cometería un grave error si se viera en la validez epistemológica del principio de la explicación histórica de los fenómenos sociales, una explicación de la historia misma: interpretar *a través* de la historia no significa entender la propia historia. En efecto, cada vez que se intenta entender la historia misma o su sentido, se recurre a los fenómenos sociales que precisamente aquélla tendría que explicar. Este círculo vicioso es del reino de la dialéctica, sin dar a este hecho un significado peyorativo, pues traduce la inevitable interacción universal de las categorías explicativas entre sí, fenómenos que hay que explicar entre ellos, y recíprocamente, categorías y fenómenos.

Por sí misma, la sociedad no tiene sentido, es decir, no se ofrece con un sentido único y predeterminado. Por el contrario, le atribuyen una pluralidad de sentidos las diversas actividades que la modifican sin cesar y la vapulean en todos los sentidos, tanto en función del fin específico de cada una de ellas como en función

de la jerarquía que se establece entre las mismas. Así, la economía da un sentido a las relaciones humanas, pero éste es distinto según se la considere como la actividad preponderante o bien como una actividad subordinada. Es, pues, el concepto que tenemos de los últimos fines el que determina el significado que damos a la sociedad, pues, por ejemplo, no es indiferente que creamos en la facultad de pecar del hombre o en su perfeccionamiento progresivo. Se entiende entonces por qué la interpretación de la sociedad da lugar inevitablemente a varias filosofías competidoras de la historia, y por qué ninguna de ellas, a pesar de las apariencias, puede prevalerse de una justificación científica, sino siempre escatológica. Cada filosofía de la historia selecciona en el tejido social un cierto número de relaciones que eleva a la dignidad de principio de explicación significativa de las demás relaciones. Esto significa que, consciente o inconscientemente, cargamos el estudio de la sociedad con representaciones morales, afectivas o ideológicas. Resulta inevitable, por el hecho de que no es posible estudiar la sociedad de otra manera que partiendo de un punto de vista, ya que la política es una entidad entre las demás. ¿Para qué ocultarnos que analizando la sociedad a partir de sus manifestaciones políticas nos vemos forzosamente llevados a darle un sentido que tal vez no sería el mismo si la analizásemos desde el punto de vista de la economía o de la religión? No se trata de un recurso, sino de una orientación ineluctable, intrínseca a toda explicación. El dueño de los significados es el hombre, porque es el dueño de la explicación y de las interpretaciones. Parece, pues, que sólo el reajuste dialéctico de todos los significados y explicaciones podría darnos una idea casi exacta de la sociedad.

Estas observaciones generales son valederas, no sólo para la sociología o la filosofía política, sino también para cualquier otra sociología especializada y también para la sociología general y cualquier ciencia humana. Nos permiten también entender por qué y en qué sentido la sociedad es el antecedente de la política. ¿Cuáles son ahora los problemas particulares ligados a esta posición?

Si la sociedad se muestra al mismo tiempo que el hombre, o bien si hay una «sociabilidad natural», ¿qué significado atribuir a la noción de «estado de naturaleza»? ¿Hubiera existido una humanidad sin sociedad, en la que el hombre hubiera vivido aislado,

en completa independencia, en paz y asistencia mutua según los unos, en constante guerra según los otros? Nada nos autoriza a cortar formalmente la oposición entre el concepto pacífico del estado de naturaleza de Pufendorf y el concepto bélico de Hobbes, del mismo modo que no es posible describir, aunque sea aproximadamente, aquel estado original, ya que hasta ahora, ni la historia ni la etnología, ni ningún conocimiento positivo del pasado más remoto del hombre nos autoriza a afirmar que haya existido tal estado.

Los defensores del estado de naturaleza, siempre han calificado aquel estado antitéticamente, por negación de características positivas del estado social, sin lograr, en el curso de su descripciones, desembarazarse enteramente del vocabulario político. En efecto, las nociones de paz, de asistencia mutua o correspondientemente de guerra, son conceptos con contenido social y político, aun cuando se los emplea para designar un pseudo estado presocial del hombre. Lo que sí es cierto es que en determinadas épocas la sociedad estaba infinitamente menos organizada y estructurada que hoy en día; pero no se puede hablar a este respecto de una humanidad asocial. Sabemos que el hombre no ha vivido siempre en el seno de un Estado, entendiendo este último como una estructura que sólo corresponde a la moderna racionalización. Sin embargo, no se podría decir que la humanidad pre-estatal era apolítica, pues en aquellos tiempos los hombres vivían en medio de tribus o de familias que detentaban los atributos políticos en forma que variaba según las distintas tribus.

El aspecto negativo del «estado de naturaleza» indica ya qué sentido hay que dar a esta expresión. Es una hipótesis útil, un medio indirecto para determinar por abstracción el hecho social, o bien es una ficción cómoda que permite imaginar al hombre independientemente de la sociedad o bien a la sociedad en sí misma, independientemente del hombre. Es una especie de utopía racional cuyo fin no es negar la sociedad o combatirla, sino entenderla mejor en sus caracteres esenciales. Es cierto que algunos autores del siglo XVIII parecen haber tenido la convicción de que tal estado existió efectivamente. Sin embargo, cuando se leen con atención los textos, se llega a un cierto número de comprobaciones que confirman nuestra interpretación. La mayoría de aquellos

teóricos ha admitido una sociabilidad natural, lo que permite suponer que la noción de «estado de naturaleza» que servía de base de partida a su demostración, no intentaba negar la sociedad como hecho de naturaleza, ni hacer de ella una sencilla convención, sino únicamente determinar lo que hay de convencional en la sociedad. Dicho en otros términos, admitían que si hay sociedad hay necesariamente también un mando, por ejemplo, pero la naturaleza no designa el titular del mando, es decir, que sólo la forma de los regímenes es convencional. Nadie, en efecto, está sometido a un ser designado por la naturaleza: es lo que llaman igualdad natural. Resulta factible, pues, modificar los regímenes y, sobre todo, instituir un régimen distinto al que, por tradición, se mantenía entonces en Europa. La teoría del «estado de naturaleza» tenía, pues, un carácter polémico en la medida en que entregaba armas y argumentos para combatir la idea del gobierno por derecho divino. Por consiguiente, lejos de negar la naturalidad de la sociedad y sus aspectos políticos, esta teoría era hasta eminentemente política (5).

Se puede también considerar el problema desde el otro extremo, y preguntarse: la humanidad, ¿no se desocializará algún día? En realidad, raras veces se plantea tan directamente la cuestión, pero más bien en la siguiente forma: ¿podría existir el hombre sin la sociedad o fuera de ella? O bien: el aniquilamiento de la sociedad, ¿comportaría también el aniquilamiento del hombre? Es de temer que, por ser el hombre sociable por naturaleza, semejante eventualidad significaría una deshumanización de su ser y tal vez, en las actuales condiciones técnicas, su desaparición del planeta. Pero también se puede igualmente prever que los supues-

---

(5) Entre otros textos que podrían reforzar esta interpretación, escojamos un pasaje de los escritos póstumos de Saint-Just, donde afirma claramente la idea de que no es la sociedad la que es convencional, sino las instituciones. "La sociedad no es obra del hombre, nada tiene en común con la institución de los pueblos. Esta institución fue una segunda asociación que dio a los hombres un genio nuevo, nuevos intereses. Obligados a sostenerse por la violencia y por las armas, atribuyeron a la naturaleza las necesidades que les llegaron por olvido de la naturaleza. Fue preciso dar a aquellos grandes cuerpos políticos proporciones y leyes relativas, con el fin de fortalecerlos... Se solía creer que la vida natural era la vida salvaje. Las naciones corrompidas consideraron la vida brutal de las naciones bárbaras por la naturaleza, mientras las unas y las otras eran salvajes a su manera y sólo se diferenciaban por su grado de grosería." *Obras de Saint-Just*, París, Ed. de la Cité universelle, 1946, p. 283.

tos sobrevivientes procuraran con todas sus fuerzas y en la medida de lo posible volver a formar una sociedad política. En efecto, si el hombre no ha sido capaz de destruir la sociedad, logró sin embargo dislocar sociedades y colectividades particulares, pero cada vez los sobrevivientes volvieron inmediatamente a agruparse, o bien se integraron o aglomeraron con la sociedad victoriosa. Como hecho de naturaleza, la sociedad es, en efecto, para el ser, una de las formas de perseverar dentro de su propio ser.

9. Individuo y sociedad.

Todas estas cuestiones son, en el fondo, aspectos particulares de un problema más general y más filosófico: el de las relaciones entre individuo y sociedad. Este problema es abordado corrientemente soslayando las múltiples maneras de ver, puramente escolares, es decir, que se le divide en compartimentos, lo que oscurece aún más dicho problema. Se le trata, ora históricamente, bajo la forma de la anterioridad cronológica del individuo o de la sociedad, ora axiológicamente, preguntándose cuál de aquellas realidades es superior a la otra o posee la prioridad moral, ora sociológicamente para saber si la sociedad es un conjunto de individuos o bien el individuo un producto social, ora psicopedagógicamente, preguntándose si la sociedad forma al individuo o a la inversa, ora políticamente, bajo la forma de la oposición entre el liberalismo y el socialismo, etc. Para las necesidades de la causa se dibujará un cuadro caricaturesco del individuo, a fin de justificar el uso peyorativo del concepto: se torna entonces en un ser abstracto, sin ataduras, refractario a la comunidad, desconfiado, egoísta —los calificativos malévolos no faltan—. Desde la otra orilla se procederá de igual manera para desacreditar el colectivismo. Para no tener que justificar la abstracción, se empieza por plantearla de entrada, es decir, se considera cada uno de los dos conceptos de por sí, a fin de llevar la discusión hacia consideraciones extrañas a la significación de sus relaciones. Dicho con otras palabras, se hacen intervenir, más o menos conscientemente, postulados de orden moral, económico o religioso, sin poner mientes en que, por una y otra parte, la moral, la economía y la religión proporcionan

también argumentos opuestos y contradictorios para apoyar una y otra tesis.

Creo que nadie negará que individuo y sociedad se oponen; esto no significa que se excluyan. Sería un absurdo pretender sacrificar el uno a la otra. Esto, de todas formas sería imposible, pues los dos conceptos están determinados. No depende de nosotros no ser un individuo ni tampoco el no pertenecer a la sociedad. Esta no es una asociación voluntaria, aquél no es una unidad psicobiológica deseada, y si existe libertad sólo donde existe un determinismo, es decir, allí donde una realidad está determinada, la tarea del hombre consiste entonces en organizar la sociedad y en educar al individuo. Organizar la sociedad significa tener en cuenta las realidades individuales; educar al individuo exige que se tengan en cuenta las realidades sociales. En otros términos, la verdadera tarea humana es confrontar los dos conceptos y sobrellevar cada vez, en la medida de lo posible, su competencia. Nada hay más falaz que concebir el individuo en sí y la sociedad en sí y exigir que se escoja entre uno y otra. El ser humano es una individualidad, pero también es por naturaleza un ser social; la sociedad, como hecho de naturaleza, es otra cosa que un sencillo conglomerado de individuos; es también una de las condiciones de su existencia. La teoría clásica del individuo y de la sociedad es abstracta, precisamente porque hace abstracción de la naturaleza social del hombre.

La relación entre individuo y sociedad es dialéctica, lo que significa que puede existir entre ellos, según las circunstancias, tanto la hostilidad como la colaboración. Lo que está excluido es el que sostuvieran de manera continuada, bien relaciones puramente amigables o bien definitivamente enemigas. Existen dominios donde el valor individual tiene la primacía y debe tenerla; existen otros donde las necesidades sociales están y deben estar en primer plano. Existen, pues, situaciones donde, por ejemplo, el hombre debe asumir individualmente sus responsabilidades, y otras en donde debe y no puede sino aceptar la voluntad común. Pero también hay dominios donde, según las épocas, las ideas reinantes y las condiciones variables, individuo y sociedad están en conflicto, donde el uno quiere desplazar a la otra o tiende a suplantarla. Estos dominios de desavenencias son los más numerosos. De todas

formas, esta pelea es permanente y vuelve a surgir casi con cada generación. Sea como sea, lo que es seguro es que el individuo no es más verdadero en sí que lo es la sociedad en sí. Trasladando el problema de las relaciones entre individuo y sociedad a las de la persona y la comunidad, se llega sólo a una solución puramente verbal. A decir verdad, no puede haber solución definitiva a este problema, precisamente porque las relaciones entre los dos términos son dialécticas y, por consiguiente, el conflicto siempre es posible y hasta normal, aunque pueda adoptar, según las épocas, aspectos más o menos rudos. Por esta razón, ninguna filosofía es capaz de poner fin a este problema, pues ello sería sin duda el final de la filosofía. Está en la naturaleza de las cosas que ningún antecedente pueda absorber los otros antecedentes.

Todo esto es importante para entender las relaciones entre política y sociedad. Primero, porque la rivalidad entre los regímenes políticos tiene como objeto principal la determinación del área respectiva del individuo y de la sociedad, los unos subordinando el individuo a la colectividad, los otros procurando establecer entre los dos términos las más razonables relaciones posibles, aunque algunas ideologías enseñan la desconfianza del individuo hacia cualquier poder. En segundo lugar, éstos son individuos que hacen la política, le dan su orientación, determinan los objetivos que hay que alcanzar. A pesar de todo, la política está lejos de ser un asunto de puro dominio individual de los jefes, aunque se trate de los más prestigiosos: su textura sigue siendo social y nada puede hacerse sin el consentimiento, por lo menos tácito, de los miembros. La organización de la colectividad exige la colaboración más o menos activa y más o menos obligada de todos los ciudadanos. Además, los dirigentes políticos no pueden actuar sobre cada individuo, uno por uno, sino tan sólo modificar las instituciones y procurar transformar el espíritu colectivo. En resumen, su acción es eficaz sólo con la condición de ser llevada sobre el grupo en su totalidad. Una política puramente individual es tan impensable como una sociedad que se organizara por sí misma políticamente por una especie de auto-administración.

10. Sociedad y política.

Hemos dicho que la sociedad es por sí misma política. Las relaciones entre política y sociedad son, pues, intrínsecas, es decir, las relaciones políticas no vinieron a colocarse luego y desde el exterior sobre las relaciones sociales en el curso de la evolución de la Humanidad. Lo político está en el corazón de lo social. Precisamente es en este sentido en el que lo político es una esencia, es decir, un elemento constitutivo de la sociedad, y no una sencilla institución inventada por la maldad de los hombres o la habilidad de algunos de ellos. Acontece que lo político, como dominación del hombre sobre el hombre, permanece idéntico en sí mismo a través del tiempo. Sólo se nutre uno de ilusiones cuando cree poder elaborar una política inédita —¡inocente al fin!— que no guardara ninguna semejanza con la política de la que siempre tuvo experiencia la Humanidad. Si aquellos sueños hubieran de realizarse, existen grandes probabilidades de que esta nueva relación social sería algo muy distinto de la política, y sólo entonces se podría decir que lo político no era sino un accidente de la historia, no una esencia. Pero a nadie le es prohibido soñar, si esto le ayuda a soportar la vida. En lo que a nosotros concierne, creemos que vale más atenerse a la experiencia varias veces milenaria de la historia humana, que moralizar en teoría a la manera de aquellos de los que Spinoza dice: «Creen que así obran de manera divina y se elevan a la cumbre de la sabiduría, prodigando cualquier clase de alabanzas a una naturaleza humana que no existe en ninguna parte, y marchitan con sus discursos la que realmente existe (6).

---

(6) Spinoza, *Tratado político*. Trad. Appuhn, París, Garnier, 1929. Cap. 1, & 1. En el párrafo 3 del mismo capítulo, Spinoza precisa: "Y ciertamente, tengo el pleno convencimiento de que la experiencia ha mostrado todos los tipos de ciudad que pueden concebirse y donde los hombres viven en paz, al mismo tiempo que dio a conocer los medios por los cuales hay que dirigir a la multitud, es decir, contenerla en ciertos límites. De modo que no creo que sea posible determinar por el pensamiento un régimen que todavía no fue experimentado y que sin embargo pueda, puesto en práctica, no fracasar. Los hombres, en efecto, están hechos de tal manera que no pueden vivir sin una ley común. Las reglas comunes y los asuntos públicos han sido objeto del estudio de hombres de espíritu muy agudo, hábiles o astutos, que han establecido instituciones y las han analizado. No es verosímil que nunca concibiéramos un procedimiento cualquiera de gobierno que pueda ser empleado en una sociedad y del que no se haya encontrado

La ruptura ficticia o por lo menos la separación teórica entre sociedad y política (o Estado) fue preparada por la filosofía del siglo XVIII. Constituye la base, tanto del liberalismo como del socialismo y de la casi totalidad de las filosofías o sociologías políticas contemporáneas. Son poco frecuentes los autores como AUGUSTO COMTE, que rehusaron seguir la corriente general. No es, pues, sin razón como el autor del *Sistema de política positiva* no se deja clasificar como socialista. Verdaderamente ocupa un puesto aparte entre los reformadores sociales de su siglo. La ruptura teórica entre sociedad y política no podía sino suscitar problemas análogos a los que hemos tratado anteriormente en relación con el concepto de sociedad: ¿Hubo una sociedad política a partir del origen, o bien la sociedad fue cronológicamente anterior a la aparición de las relaciones políticas? Y, en el polo opuesto: ¿será verdad que la sociedad se despolitizará algún día? El hombre, ¿conocerá en un futuro indeterminado una sociedad limpia de toda política?

Ninguna filosofía puso tanto acento sobre este doble aspecto de la oposición entre sociedad y política como el marxismo. En efecto, admite con la hipótesis de la «objetivación», que originariamente, naturaleza, humanidad y sociedad se definían recíprocamente y formaban un solo cuerpo, de manera que la naturaleza era inmediatamente humanidad y sociedad, la humanidad inmediatamente naturaleza y sociedad, y la sociedad inmediatamente humanidad y naturaleza. La política irrumpió en aquella unidad, rompiéndola, bajo el efecto de la enajenación económica, transformándose ella misma en una enajenación. Dicho de otro modo, la sociedad no es inmediatamente política, lo político no es una esencia y la política no es una actividad normal del hombre, sino una especie de enfermedad de la cual es preciso liberarlo. Precisamente el socialismo es el remedio que permitirá despolitizar a la sociedad provocando una depauperación del Estado.

Parece que el concepto marxista y también todos los demás que separan sociedad y política, hacen de una hipótesis filosófica una realidad histórica. ¿Existieron realmente sociedades que no hayan tenido ninguna organización política, siquiera fuese rudi-

ningún modelo todavía, y que hombres que se ocupan de negocios comunes y que cuidan de su propia seguridad no hayan descubierto."

mentaria? La historia no nos facilita ningún ejemplo y, a menos de reconstruirla como un cuento de hadas, es preciso reconocer la efectividad de esta carencia. Aquella hipótesis es, pues, sólo una visión del espíritu y no una visión histórica, en el sentido en que la historia es un conocimiento positivo del pasado real del hombre, apoyada en la interpretación de documentos existentes. ¿Se dejará despolitizar la sociedad? Esto es concebible sólo con la condición de rebajar la historia al nivel de prehistoria y llamar historia a una especie de conocimiento de lo que no existe. Si la sociedad es inmediatamente política, aquella cuestión pierde todo su sentido. En el caso de admitir la posibilidad de una despolitización de la sociedad, una cosa sigue siendo cierta: donde y cuando se encuentre el fenómeno político, éste es y estará condicionado invariablemente por los mismos presupuestos que hacen que la política sea política. Es todo lo que queremos demostrar en esta obra. ¿Para qué, pues, especular sobre un origen desconocido y un fin imprevisible, ya que primero habría que tener la seguridad de que existe un origen y de que existirá un fin? De este modo, la única cosa que importa es explicar lo que es la política. Y no es adoptando *a priori* una actitud de menosprecio hacia ella como se logrará emitir un juicio valedero sobre la política. A fuerza de desacreditarla en teoría, tal vez no se hace otra cosa que fortalecer prácticamente su acción. El común objetivo del liberalismo y del socialismo es cercar la política para dejar campo libre a las reformas sociales espontáneas o dirigidas. De hecho, tal vez nunca como en nuestros días el imperio de la política haya sido tan amplio ni tan inquietante; pero hay que hacer otra pregunta: ¿pueden efectuarse reformas sociales profundas de otra forma que por vías políticas? Los países que pretenden encaminarse hacia el comunismo, los que se esfuerzan en conservar la democracia, los que luchan para reconquistar su independencia, así como los que procuran levantar el nivel de vida, no hacen —ni pueden obrar de otro modo— sino recurrir a los medios políticos y llegan a veces a adoptar una cierta política que no es conciliable con sus lejanos objetivos.

La disyunción entre sociedad y política tiene su origen en la creencia en la espontaneidad ordenadora de la sociedad, sea en el aspecto liberal de la acción armoniosa de las leyes naturales,

sea en el aspecto marxista del hombre inmediatamente social, productor de sí mismo por libre desarrollo. La política sería, pues, una actividad que contrariaría la autodeterminación de la sociedad. Esta creencia, ¿tiene fundamento? La experiencia desmiente con asaz elocuencia el hecho para dispensarnos de tener que rehacer nosotros, a nuestra vez, el proceso. Vale más enseñar por qué y cómo lo político es intrínseco de la sociedad.

No puede imaginarse una sociedad desprovista de hombres, a pesar de que, por analogía, se nos ocurre hablar de sociedades animales. Es preciso partir de esta trivialidad para entender en seguida que la actividad que se manifiesta en ella es obra de los hombres y que la sociedad no es por sí misma emprendedora. Está determinada en tanto en cuanto existen los hombres, es decir, no tiene estructuras por sí misma, sino únicamente aquellas que los hombres le dan. En último término, se la podría concebir como una totalidad informe de la que no se puede decir si es asociada o disociada, agrupada o disgregada. Más bien aparece en seguida como un «conjunto» gracias a las miras recíprocas de los hombres que le dan un sentido al considerarse todos como seres de igual naturaleza, de igual compañía y de igual destino. Se la podría, pues, pensar de forma abstracta, como un medio amorfo e indeterminado, aunque en realidad adopta una forma en el preciso instante en que el hombre sabe que no es un ser solitario, y se deja determinar al instante por las actividades que el mutuo reconocimiento implica en seguida. La sociedad no se ordena, pues, por sí misma, no tiene estatutos, no se reúne para deliberar o para tomar medidas; no tiene sede «social», ni junta rectora, ni administración; ni tiene simpatizantes, ya que no se entra en ella por libre decisión. No es orden en sí misma, no es ni igualdad ni jerarquía. Al observarla puramente en sí misma aparece como indefinidamente móvil bajo el efecto de las distintas actividades humanas y de la incoherencia de los deseos, necesidades, gustos, dotes, pasiones, intereses y opiniones.

Esta descripción al máximo nos da una imagen muy abstracta de la sociedad. En efecto, nunca nadie tuvo contacto con tal irrealidad, pero siempre nos encontramos ante una sociedad organizada, más o menos bien según las opiniones personales, pero en donde el orden existe. Podemos discutir luego la obediencia y el

mando, pero obedecemos y somos mandados. Cada uno de nosotros es libre de esbozar el mejor sistema social, buscar un equilibrio de otro tipo; sin embargo, está integrado en una sociedad administrada con leyes, está sometido a obligaciones y sus actividades están limitadas por prohibiciones. Poco importa, pues, que hagamos de lo político un accidente, o una esencia, o una costumbre: está inmediatamente presente y como inmanente en la sociedad. Tal es la realidad permanente que BERGSON describió de manera tan extraordinaria en las primeras páginas de *Dos fuentes de la Moral y de la Religión*. Sólo conocemos la sociedad dividida en grupos, clases, asociaciones de distintos tipos, fragmentada en varias funciones; en resumen, una realidad heterogénea que forma un todo gracias a la unidad política. Se alegará con razón que todas las demás actividades, económicas, religiosas, técnicas, contribuyen igualmente a la organización de la sociedad; sea como sea, la política es la fuerza ordenadora por excelencia. Se puede preferir la justicia al orden; sin embargo, una cosa es cierta: es la política la que introduce el orden y la justicia, la igualdad y la jerarquía. Por sí misma, la sociedad no tiene unidad; está unificada porque es política. El papel regulador de la política es, pues, inmenso, sin olvidar que, siendo ella potencia organizadora, puede también transformarse en factor de desorganización de una colectividad determinada, en provecho de una organización de otro tipo. Sin cesar, los hilos se entretejen, se anudan, se sueltan, se aflojan, se rompen, se deshilachan, son recogidos, vueltos a utilizar, abandonados, reemplazados. El principal agente de esta maniobra es lo político: es, según la hermosa imagen de Platón, el «real tejedor».

Aunque la sociedad sea política por sí misma, no se puede por ello sacar la conclusión de que todo lo social es de naturaleza política. Política y sociedad no son conceptos co-extensivos, contrariamente a lo que pretenden ciertas doctrinas que preconizan la politización de todo lo social. La identificación entre lo social y lo político se basa sin duda en la ambigüedad de la noción de lo social, que ora tiene un significado teórico y sociológico, en tanto designa todo lo que concierne a la sociedad, ora un significado práctico, unido a la importancia que hoy en día tiene la cuestión llamada *social*. En realidad, esta cuestión social está lejos de ser

por sí misma puramente política. Sea como sea, la fenomenología de la sociedad rechaza el deseo de los que creen poder extender lo político a todo lo social, aunque sólo sea porque no toman en cuenta el inevitable antagonismo entre las esencias. Las relaciones económicas, religiosas, morales, son también por algunos de sus aspectos importantes, relaciones sociales, o por lo menos tienen un papel social, a veces determinante. Sin embargo, sería una equivocación asimilarlas sencillamente a lo político. Nadie negará que la religión se transforma en un fenómeno político cuando se expresa en un poder hierocrático, o bien cuando la oposición religiosa se transforma en una lucha armada. Del mismo modo, la clase social se transforma en una organización política cuando, según el concepto marxista, se la hace interpretar el papel de un fermento de guerra civil. Sin embargo, la religión y la economía, aunque sean relaciones sociales, no son por esencia fenómenos políticos. En rigor, cualquier relación social se deja politizar, pero cualquier relación social no es específicamente política (7).

Como esencia, *lo* político es una potencia de la sociedad que *la* política traduce en actos concretos y contingentes de organización, lo mismo que la ciencia, por ejemplo, es potencia del conocimiento que traduce en actos el sabio. Como la ciencia no es la única potencia del conocimiento, lo político tampoco es la única potencia de la sociedad, pero existen relaciones sociales distintas a la relación política, de igual manera que existen otras formas de conocimiento que el conocimiento científico. Y de igual manera que se estudia (especialmente en nuestra época) científicamente la opinión, sin que por tal razón ésta se transforme por ello en ciencia, ocurre que la política utiliza las demás relaciones sociales, económicas, religiosas y otras, sin despojarlas, con esta politización, de su esencia propia. Es en este sentido como es preciso entender la idea de que la sociedad es inmediatamente política: la relación política es por naturaleza una relación social, pero no es más que una relación social específica entre otras. Si la sociedad fuese entera y únicamente política, la lucha social se reduciría a una pura lucha política, lo que sería absolutamente contrario a la experiencia, que demuestra perpetuos conflictos

(7) Este problema ha sido expuesto con fuerza y claridad por C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen, passim* y más particularmente en & 1 y 4.

entre las esencias, en los que el conflicto político no es más que un aspecto. Por consiguiente, hay que entender la noción de «sociedad política» que ahora procuraremos describir, en el mismo sentido en que se emplea la de «conocimiento científico»: ésta es una forma específica del conocimiento; aquélla, una forma específica de la sociedad.

11. La sociedad política.

La política es el hogar de la unidad social. Con este fin utiliza evidentemente, en primer lugar, los medios propiamente políticos, pero no vacila tampoco en aprovecharse de las fuerzas económicas, religiosas, ideológicas y morales. Por otra parte, la potencia unificadora de la política es tan considerable, que las demás actividades, tanto religiosas como económicas, la toman como ejemplo para dar una unidad a su propia sociedad; en efecto, se inspiran bajo una u otra forma de la idea de jefe, de asamblea deliberadora, de administración, etc. Queda por determinar la naturaleza de la unidad política. Concretamente, no tenemos contacto con la sociedad universal y global, sino siempre con una o varias sociedades particulares. La mayor responsable de la fragmentación de la sociedad en colectividades autónomas es precisamente la política. Diremos, pues, que la unidad política es partitiva, es decir, que nunca unifica la sociedad humana globalmente, sino *una* sociedad determinada. Políticamente, no existe una sociedad universal, porque, como lo iremos viendo, en virtud de sus presupuestos, la política no posee una vocación universalista como la religión, la ciencia, la moral o el arte. Ella unifica un grupo, enfrentándolo con otros grupos. Expresado de otra manera, la sociedad humana está organizada políticamente en toda la superficie del globo, pero lo está por división en colectividades, poseedora cada una de su unidad propia. Una sociedad universal ya no sería una sociedad política (8). Dicho de otro modo, la polí-

---

(8) Ver más especialmente sobre este punto, C. Schmitt, *op. cit.*, & 6. "Resulta del concepto de política, que existe siempre una pluralidad de Estados en el mundo. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo, y por esta causa, otra unidad política coexistente. Siempre habría sobre la tierra, en cuanto exista un Estado, otros Estados, y no podría haber un "Estado" mundial extendiéndose por toda la superficie de la tierra y englobando a toda la humanidad. El mundo político es un *Pluriversum* y no un *Universum*.", p. 54.

tica vive de la heterogeneidad social, aunque en el interior del Estado se esfuerce en crear una cierta uniformidad. Aunque quisiera vencer aquella heterogeneidad y diferenciación que implica la existencia de una pluralidad de unidades políticas, no podría hacerlo, pues perdería su razón de ser. Hasta que subsista la política en el mundo, éste será inevitablemente dividido en múltiples colectividades independientes. Cualquier particularidad es correlativa de una pluralidad.

La repartición de los humanos en unidades políticas particulares responde, por supuesto, a ciertas necesidades del hombre: la de distinguirse y la de «situarse», para emplear una expresión del vocabulario contemporáneo. El reconocimiento del hombre por el hombre nunca borra las particularidades: son tan verdaderas como el hombre mismo. La multiplicidad de las unidades políticas ofrece a cada uno la posibilidad de definirse externamente, siendo la discriminación política la más sencilla, la más clara, la más evidente y la más comprensible. ¡Cuántas dificultades, por ejemplo, para situar ciertos individuos en una clase social determinada! Sin embargo, por el contrario, no es difícil determinar su pertenencia política. Esta se pega a ellos como un traje. Ocurre que ciertos individuos niegan teóricamente las divisiones políticas y se proclaman ciudadanos de Europa o bien ciudadanos del mundo. A pesar de ello, siguen siendo ciudadanos de un país determinado y sometidos a sus leyes, que les castigarán si se les ocurre violarlas. Algunos explicarán la pertenencia política por la costumbre, porque el azar de las guerras ha hecho a los hombres ciudadanos de tal colectividad en vez de tal otra. Es cierto que es muy probable que el habitante de Estrasburgo hubiera sido, con el tiempo, tan buen ciudadano alemán como el habitante de Sarrelouis o de Landau, al igual que el habitante de Audunle-Tiche hubiera sido, por azar, tan buen súbdito luxemburgués como el de Esch-sur-Alzette un buen súbdito francés. Es una realidad, pues, que la pertenencia concreta o tal o tal otra comunidad política es contingente, pero no el hecho de que haya una pluralidad de comunidades políticas. La división de la sociedad en sociedades particulares procede del concepto mismo de la política. La política provoca la discriminación y la división, ya que

vive de ellas. Cualquier hombre pertenece, pues, a una comunidad determinada y sólo puede abandonarla por otra comunidad.

Resulta de ello que la sociedad política es siempre una sociedad cerrada. Y lo es en varios sentidos. En primer lugar, tiene fronteras, es decir, que ejerce una jurisdicción exclusiva sobre un territorio delimitado. ¡Poco importa la extensión del país! Por amplio que éste sea, la sociedad política que lo controla permanece cerrada por el mero hecho de que tiene fronteras. Se insiste poco en la ciencia política sobre esta última noción. Sin embargo, es de capital importancia, no sólo porque es desde siempre el origen de innumerables discusiones entre comunidades vecinas, sino porque es la prueba material de la independencia política y del valor de las leyes. Contrariamente a la ley moral, abierta a la Humanidad, la ley política siempre es particular por su naturaleza convencional. No existen convenciones sobre lo universal. Cruzar una frontera es, la mayoría de las veces, encontrarse desterrado (en el pleno sentido del término) porque se entra en una especie de otro mundo con otras instituciones, otras costumbres, otros modos de vida, otro espíritu. La frontera excluye lo demás. Es ella la que da un sentido al acto guerrero, la que define al extranjero, la que determina las situaciones que desorientan al ser humano y lo perturban a veces hasta en lo más profundo de su ser: las del exiliado, del proscrito, del refugiado, del expulsado, del emigrado, del deportado, etc. La frontera es una cifra de la existencia social del hombre como ciudadano: separa los hombres y al mismo tiempo es agente de cohesión de los grupos y formadora de las comunidades, que siguen siendo siempre particulares.

La sociedad política permanece cerrada por una segunda razón: es el alma de las particularidades. En efecto, cualquier sociedad política perdurable constituye una patria y posee un patrimonio. El intelectualismo puede despreciar aquellas nociones; sin embargo, volverán a recobrar toda su virtud en cuanto el peligro externo amenaza, o bien cuando una situación excepcional conmueve la colectividad. No hay que buscar otra razón, sino la ausencia de un patrimonio en el porqué del desmoronamiento rápido de los Estados o principados efímeros de antaño que no llegaban a sobrevivir a su fundador, mientras que los Estados que son patrias se perpetúan a pesar de las más violentas con-

vulsiones internas y acaban siempre por encontrar de nuevo su unidad política, incluso después de una partición o una ocupación. Asimismo, una sociedad que ya no tiene consciencia de defender un bien común que le es particular, es decir, cualquier sociedad que renuncia a su originalidad, pierde al mismo tiempo toda cohesión interna, se dispersa lentamente y se ve condenada a más largo o más corto plazo a soportar la ley exterior. El particularismo es una condición vital de cualquier sociedad política. Sin embargo, resulta tan difícil definir conceptualmente la noción de bien común como la salud: es un complejo de elementos muy distintos, de carácter lingüístico, cultural, económico, racial, emocional, tradicional e histórico. Según las épocas y las circunstancias, uno u otro de aquellos elementos adquiere una ventaja ideológica como sostén del particularismo, apoyada en los demás elementos. Expresado de otra forma, el particularismo de una sociedad política puede adoptar las más distintas formas: potencia económica, orgullo militar, segregación o protección racial, florecimiento cultural, etc. Hasta la neutralidad interpreta el papel de un particularismo político. El éxito del nacionalismo se explica en gran parte por el hecho de halagar el particularismo. De modo que, en cuanto una colectividad toma consciencia de ello, se va encaminando irresistiblemente hacia la constitución de una sociedad política autónoma. Aquel bien común que hay que conservar inspira la meta común, también particular, que una sociedad se cree llamada a realizar. Es verdad que esta finalidad permanece en general indecisa, pero sólo es válida por la voluntad de potencia fundada en el sentimiento de los miembros de la sociedad capaces de afrontar eficazmente todos los posibles peligros. Sea como sea, es en nombre del particularismo como una sociedad política excusa las violaciones de la ley universal de la moral, que justifica, en las excepcionales condiciones de la guerra, por ejemplo, el derecho a matar, a engañar, a saquear. Entonces, estos actos no sólo están autorizados, sino que se los considera dignos de alabanza.

Finalmente, la sociedad política es cerrada en virtud del ejercicio político mismo. La vida política es combate, lucha incesante; lo que significa que la sociedad política está obligada a delimitarse por sí misma para delimitar el adversario o el enemigo.

La tarea política es doble: por una parte, delimitarse, organizarse en el interior de sus fronteras estableciendo la paz, el orden y la tranquilidad; por otra parte, defenderse contra otras colectividades, es decir, debilitar al adversario, bloquearlo, atrincherarlo. Poco importa la naturaleza del orden jurídico interno, sea igualitario o jerárquico: por sí mismo, el orden es clausura. En efecto, implica obligaciones, prohibiciones, una coerción. No podría existir legalidad sin una obediencia libremente consentida o no (9). Como ser social, el hombre no puede hacer todo lo que quiere ni todo lo que le gusta: está sometido a la sujeción política. Por otra parte, cualquier independencia es limitación por el hecho mismo de suponer una pluralidad de Estados independientes que recíprocamente se limitan. Sin esta división, los conceptos de «derecho internacional», de «relaciones» y de «política internacional», perderían todo significado.

Las teorías humanitarias procuran incesantemente romper la clausura y abrir la política a la fraternidad entre los hombres y los pueblos. Pero es en vano. Y ya que describimos aquí la política que se practica y no la que se quisiera practicar, trataremos de entender las razones de aquel fracaso. No basta comprobar que los teóricos humanitarios, una vez alcanzado el poder, se colocan a su vez dentro de la clausura y a menudo hasta la fortalecen, sino explicar por qué están llevados a ello necesariamente. Cualquier nueva causa o idea humanitaria inspira siempre, por lo menos, desconfianza a los partidarios de otra causa, y por este hecho, suscita adversarios en la misma medida en que se dispone a triunfar de todas las demás causas. En efecto, no existe doctrina que no se vuelva polémica, ya que, por la fuerza de las cosas, se opone a otras causas con pretensión universalista o no, por el hecho mismo de hacer de la concordia y de la paz que ha de instaurarse un concepto particular. Así, el cristianismo, el liberalismo y el socialismo son enemigos, aunque todos prometan en principio la paz universal; pero siempre otra especie de paz, dada la diferencia de sus puntos de partida. No puede ser de otra for-

---

(9) La idea de que el derecho y el orden son clausura se encuentra en MAX WEBER. Señalemos también que ha enfrentado sociedad cerrada y sociedad abierta mucho antes que BERGSON en *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1.ª parte, cap. I, & 10, cuya primera edición (póstuma) es de 1921.

ma, ya que se trata siempre de opiniones. De donde, por esencia, una opinión no podrá hacerse unánime ni universal, por más universalistas que sean sus pretensiones. En cuanto las doctrinas humanitarias y universalistas se comprometen con lo político, se tornan casi siempre intolerantes —otra manifestación de clausura—. Además, la tolerancia no es una característica de la idea, del principio o de la opinión; siempre es una actitud que los hombres pueden adoptar.

También existen condiciones puramente materiales que contribuyen a hacer de la sociedad política una sociedad cerrada: son las distintas desigualdades naturales. Nadie negará que la igualdad es una noción universal; por esta razón, siempre será de idea, y he aquí un ideal. La desigualdad, por el contrario, es una fuente de particularismos. En este sentido es eminentemente política. Las desigualdades tratadas aquí son las que se pueden llamar «geopolíticas» (10). Forman las constantes de cualquier actividad política, aunque su papel difiere con cada sociedad particular. Aquellos factores de desigualdad material son de distintas especies. En primer lugar, las condiciones económicas: hay regiones y países pobres, sin recursos, y otros cuyo suelo es fértil y que son ricos en materias primas. De ahí la formación de un particularismo que influye en la orientación política, aunque sólo sea porque en nuestros días, por ejemplo, todos los países no pueden seguir el mismo ritmo de desarrollo y expansión. En segundo lugar, existe la situación geográfica: no es lo mismo políti-

---

(10) El término geopolítico tiene mala prensa, ya que fue uno de los conceptos clave del nazismo. Sin embargo, expliquemos brevemente su historia. La ciencia geopolítica fue creada por el jurista sueco KJELLEN, *Grundriss zu einen System der Geopolitik* (1920) y *Der Staat als Organismus* (1924). La definió como "la teoría del Estado como organismo geográfico y fenómeno espacial". El propio KJELLEN se inspiró en ideas desarrolladas por RATZEL en su *Politische Geographie* (1893); tal vez también en H. MACKINDER, "The geographical privat of history", publicado en el *Geographical Journal* (1907) y *Democratic Ideal and Reality* (1919). Aquella ciencia se impuso en Alemania entre las dos guerras, gracias a la *Zeitschrift für Geopolitik*, bajo el impulso de K. HAUSHOFER, E. OBST, H. LAUTENSACH y O. MAULL, quienes, además de sus propias obras, publicaron en común: *Baussteine zur Geopolitik* (1928). Después de la guerra de 1945, A. GRABOWSKY y R. HENNING han procurado rehabilitar el término, sin hacer de ello una ciencia en sí, sino un método de investigación. Es evidente que, concebida de esta manera y liberada de la hipótesis seudo-científica y abusiva de antaño, la geopolítica constituye un importante capítulo de cualquier ciencia política. Ello se advierte en la obra de J. GOTTMANN, *La politique des Etats et leur géographie*, París, A. Colin, 1952. Ver igualmente R. ARON, *Paix et guerre entre les Nations*, París, 1962, p. 196 y ss.

camente un país insular que continental, que tenga o no acceso al mar, etc. Cualquier unidad política gobierna un territorio determinado y ninguno se parece a otro, sea por la superficie del relieve, la configuración de las fronteras, la latitud o cualquier otra característica geográfica. En fin, las condiciones demográficas. La política de un país varía, no sólo porque tenga una densa o débil población, sino porque la densidad por km², la relación entre la cifra de población y la superficie territorial, o también por el hecho de que aquella población sea en su mayor parte rural o urbana, influyen sobre el modo de vida, que a su vez condiciona la orientación de la política. Evidentemente, no es éste el lugar para adentrarse en los detalles de aquel condicionamiento geopolítico. Sólo es preciso recordar que determina en una amplia medida la originalidad de cada sociedad política y contribuye a encerrarla. En efecto, cualquiera sea el régimen y cualquiera sea la vocación ideal que una sociedad se otorgue, no es difícil encontrar en su política, sobre todo en su política extranjera, la influencia determinadora de aquellas constantes.

Se puede ver ahora con claridad que existe una relación estrecha, digamos analítica, entre el carácter partitivo de la unidad política y el movimiento interno de la sociedad política, que la lleva irremediablemente a constituirse en sociedad cerrada. En efecto, sólo existe orden, cohesión y defensa eficaz contra el exterior con esta doble condición correlativa. Unir políticamente es reunir a los hombres en un grupo, separándolos y diferenciándolos en otros grupos. Sin embargo, no hay que equivocarse sobre el significado exacto de aquella unidad y de aquella clausura.

Cerrado, no es idéntico a estático, inmóvil, petrificado. Aunque cerrada, la sociedad política no está en absoluto doblegada sobre sí misma, ni es impermeable a lo que ocurre en el resto del mundo. Por el contrario, los desórdenes, modificaciones e innovaciones en una sociedad tienen siempre una repercusión en las demás sociedades. Esto significa solamente que existen fronteras entre las sociedades políticas, que cada una es autónoma, que se delimitan las unas en relación con las otras y, si se presenta el caso, llegan a combatirse. En el interior de aquellos límites, la vida política sigue su libre curso en la paz social o en la agitación, es decir, que cada sociedad se desarrolla según su genio propio.

Dicho en otros términos, cada sociedad política está cerrada en virtud del carácter partitivo de la unidad política, de manera que hay poca esperanza de que un día el conjunto de las sociedades se abra a una sociedad política única y universal. El número de las unidades políticas puede variar, pero mientras el hombre siga siendo un ser político, siempre habrá por lo menos dos sociedades rivales o por lo menos dos grupos antagónicos. No hay que esperar, pues, que en el curso de la historia la sociedad política se vaya entreabriendo progresivamente y luego ensanchando en una sociedad política definitivamente abierta. No se pasa de la clausura a la apertura por lenta evolución, por acumulación cultural o según una ley histórica del progreso. En otros términos, no existe ninguna posibilidad de que la sociedad política se encamine hacia una sociedad moral. Entre política y moral, existe una diferencia de esencia. La una no es la prolongación, ni el término, ni la coronación de la otra. Puede haber entre las dos un acuerdo didáctico sobre ciertos puntos, pero el conflicto posible permanece al acecho. Una sociedad política y moral a un tiempo, tal vez no sea un contrasentido; sería un feliz accidente.

Del mismo modo, la unidad política no es inmutable ni imperturbable. Quiere ser inquebrantable, no invariable. Sin cesar va rehaciéndose bajo el efecto de las innumerables contradicciones que permanentemente agitan el tejido social y que ella tiene que sobrellevar. En cuanto una sociedad cree haber llegado a una estabilidad definitiva o duradera —fuente de despreocupación y de ilusiones—, generalmente se encuentra en vísperas de una catástrofe. La vida no se detiene en el cuerpo social. En todo caso, por el mismo hecho de que todo lo social no es político, siempre existen fuerzas rebeldes que sin descanso asaltan la unidad política, sobre todo cuando ésta aparece a sus ojos, con o sin razón, como un obstáculo para su propio desarrollo. No es posible enumerar todas aquellas fuerzas; las principales son las siguientes. En primer lugar, las actividades con vocación universal, como la moral, la religión, el arte, la intelectualidad, etc. Por naturaleza, son hostiles a la clausura política, ya que en principio rechazan cualquier frontera en nombre de la libertad del espíritu. Luego, existen los grupos y subgrupos de carácter político,

los partidos, ligas y otras asociaciones que procuran fiscalizar en su provecho la unidad política y algunos de los cuales no vacilan en desmantelarla para lograr sus fines. De todos modos, hasta la rivalidad democrática entre aquellos grupos corre el riesgo, en determinadas condiciones, de arruinar la unidad política. Por fin, el individuo como tal, aunque sea naturalmente un ser social, tiende por regla general a sacudirse el yugo político, a rebelarse contra el despotismo de la sociedad, a resistirse a la opresión o bien a burlarse de ella. Es lo que Kant llama la «insociable sociabilidad» de los hombres, es decir, «su inclinación a entrar en sociedad, inclinación sin embargo acompañada por una repulsa general a hacerlo, que amenaza constantemente con disgregar aquella sociedad. El hombre tiende a asociarse, pues en un estado parecido se siente más hombre, por el desarrollo de sus naturales disposiciones. Pero también manifiesta una gran propensión a desligarse (aislarse), pues encuentra al mismo tiempo, dentro de sí, el carácter de insociabilidad que le empuja a querer dirigirlo todo en su sentido (11). Si la colectividad política no logra dominar aquellas fuerzas rebeldes, se disgrega pero no se apaga. En efecto, renace inmediatamente con un nuevo rostro, bajo la forma en que precisamente haya logrado acoger parcial o ilusoriamente las reivindicaciones de aquellas fuerzas, dominándolas al mismo tiempo; nueva estructura que puede depender de otra estructura, o bien ser independiente.

12. Lo político es una esencia.

La sociedad es, pues, el antecedente político a la vez, porque está llamada a ser organizada por la actividad política, ya que cualquier hombre nace y vive en el seno de una colectividad particular con jurisdicción sobre un determinado territorio, lo que significa en una porción del globo delimitada por fronteras y estructurada por instituciones que son los soportes de los particularismos. A pesar de que teóricamente la idea de una sociedad del género humano enteramente unificada no sea contradictoria

(11) E. Kant, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico", en *La Philosophie de l'histoire*, trad. francesa de Piobetta, París Aubier, 1947, p. 64.

en sí, políticamente, sin embargo, la sociedad se manifiesta bajo la forma de la heterogeneidad de los grupos y del pluralismo de las unidades políticas. Se puede prever que esta división durará indefinidamente, mientras el hombre siga siendo hombre. Esto no nos impide soñar con una sociedad única y global de todos los hombres, ni tampoco el ver en ello el último fin temporal. Sin embargo, si pudiera realizarse aquel fin, ya no podríamos hablar de una sociedad política, sino moral, es decir, el hombre se transformaría en algo distinto a lo que siempre fue históricamente. Es seguro que ya no sería un hombre. Por consiguiente, un análisis que no tomara como punto de partida la división territorial y la heterogeneidad de los grupos estaría condenado a no captar el fenómeno político en su autenticidad.

Unicamente porque la división de la sociedad es manifiesta, resulta posible afirmar que lo político *es* una esencia en el doble sentido de que, por una parte, es una de las categorías fundamentales, constantes e inextirpables de la naturaleza y de la existencia humanas, y por otra parte, una realidad que permanece idéntica a sí misma, a pesar de las variaciones del poder y de los regímenes y de los cambios de fronteras en la superficie de la tierra. En otros términos, el hombre no ha inventado lo político ni tampoco la sociedad y, por otra parte, en todos los tiempos lo político permanecerá siendo lo que siempre fue, en el mismo sentido en que no podría existir otra ciencia específicamente distinta de la que conocemos desde siempre. En efecto, es absurdo pensar que pueda haber dos esencias distintas de la ciencia, es decir, dos ciencias que posean presupuestos diametralmente opuestos, pues entonces la ciencia estaría en contradicción consigo misma. Por el contrario, la intuición fundamental de la ciencia permaneció idéntica a sí misma desde que el hombre piensa científicamente. Es cierto que las opiniones sobre la ciencia han variado en el transcurso del tiempo, pero no su esencia, pues de otro modo el concepto de ciencia perdería toda significación y se podría llamar científico a cualquier conocimiento o percepción. De la misma manera, existe el arte y el no-arte, pero no hay dos esencias del arte. De lo contrario, el arte ya no sería arte, sino cualquier otra cosa, y ya no se podría emitir siquiera un juicio estético. Así ocurre con la esencia de lo político. Los malentendidos nacen de la confu-

sión entre *lo* político y *la* política como actividad práctica, pues ocurre con demasiada frecuencia que los autores estudian bajo el manto de la filosofía política las formas de organizaciones puramente históricas y contingentes, ligadas a condiciones transitorias.

Es preciso insistir constantemente sobre este punto: la política es una actividad circunstancial, casual y variable en sus formas y en su orientación, al servicio de la organización práctica y de la cohesión de la sociedad. Esto significa la inteligencia, voluntad y libertad del hombre. Es ella la que da a la sociedad sus estructuras, sus formas; es ella la que crea las convenciones, las instituciones, las leyes y los reglamentos; la que modifica las situaciones y permite al hombre adaptarse a las condiciones variables según el espacio y el tiempo. *Lo* político, por el contrario, no obedece a los deseos y a las fantasías del hombre, que no puede impedir ser o no ser otra cosa que lo que es. No puede suprimirlo sin suprimirse a sí mismo, es decir, que se transformaría en otro ser. Sin embargo, por la actividad política concreta, el hombre se forma y modela la sociedad. En efecto, no se encuentra desarmado ante la sociedad, como tampoco lo está ante la naturaleza. A esta última la domina por la técnica científica u otra; a aquélla, por las convenciones. Es, pues, capaz de transformar la sociedad como lo haría un demiurgo, pero únicamente en los límites de los presupuestos de lo político. En otros términos, la sociedad se deja disciplinar, formar o deformar. El instrumento de la maniobra es la unidad política que introduce, con ayuda subsidiaria de la economía, religión y demás actividades humanas, la cohesión partitiva en la heterogeneidad social. El demiurgo es dueño de las formas, no de las esencias.

Tal es nuestro punto de partida. No pretendemos, evidentemente, que nuestra posición tenga la validez de una verdad apodíctica, pero parece ser la más conforme con el desarrollo de la historia real y vivida por los hombres, así como de la experiencia general de la Humanidad —ventaja que, digan lo que digan, no es despreciable—. Reconocemos, pues, sin dificultades, que no existe una prueba directa o absolutamente incontestable de la verdad de nuestra interpretación de las cosas. Las teorías adversas tampoco poseen esta prueba y, además, les falta precisamente

la garantía que sólo la historia y la experiencia pueden aportar al género de especulaciones de que nos ocupamos en esta obra. Por esta razón, consideramos nuestra posición como buena y conforme con la regla de precisión definida anteriormente.

CAPÍTULO II

DEL ORIGEN DE LO POLITICO

13. IMPOSIBILIDAD DE DEDUCCIÓN Y REDUCCIÓN DE UNA ESENCIA.

El problema que acabamos de analizar: lo político, ¿es o no una esencia?, constituye el punto crucial del estudio político. Las filosofías, así como las sociologías políticas, precisamente adoptan una orientación divergente según la solución que le dan. Es también el campo donde las ideologías y las escatologías se enfrentan antes de continuar cada una su propio camino, y en donde la flexibilidad verbal triunfa con demasiada facilidad sobre la abrumadora experiencia de esperanzas, decepciones y fracasos acumulados por las generaciones humanas en el curso de los siglos. El debate se resume en la siguiente alternativa: ¿hay que juzgar la política sobre lo que ésta es y siempre ha sido, o bien sobre lo que no es y se quisiera que fuese?

El primer camino, desde luego, no es arrebatador, aunque sí más lúcido que el otro. Sin embargo, habría que ir de mala fe para asimilarlo a una apología del conservadurismo o de la reacción. En el fondo, el reaccionario también desea algo distinto, con tanta pasión como el progresista. Juzgar la política sobre lo que es supone reconocer precisamente que está en la naturaleza del hombre el procurar sin descanso arreglar lo mejor posible la sociedad, es decir, comprender que el hombre busca realizar sus fines también por los caminos de la política; porque si no fuera así, los cadáveres que sembró a lo largo de la historia serían tan

sólo muertos inútiles y estúpidos, de los que la memoria haría bien en liberarse. No son, pues, los profetas y todos los que luchan por nobles fines, a los que hay que condenar, sino a los politólogos, sociólogos y juristas, que creen poder sacar de un análisis positivo y científico de la sociedad y de la política indicaciones certeras sobre el porvenir de la Humanidad. Al realizar parecidas anticipaciones, hacen intervenir consideraciones morales u otras, que desacreditan el análisis. No sería justo pensar que la moral, la religión o cualquier otro fin humanitario pudieran triunfar definitivamente de la política. Y, por el contrario, la política no podrá, por su parte, desplazarlos o suplantarlos. Todas son esencias eternas cuya apuesta en su rivalidad insuperable es el hombre y cuyo antagonismo, sin duda, no acabará nunca.

Si la sociedad es la noción de lo político, es decir, si el hombre es un ser político por naturaleza, puede deducirse que ni la sociedad ni lo político se edifican o reconstruyen artificialmente. En otros términos, si lo político es de por sí una esencia originaria, no puede ser deducido de un fenómeno más originario ni tampoco reducido a fenómenos económicos, jurídicos u otros. En efecto, cada esencia obedece a sus propios presupuestos y posee su fin específico: tiene, por tanto, una jurisdicción que se extiende a un sector delimitado de la vida humana. Por consiguiente, la política como actividad concreta es también autónoma, irreducible a las demás actividades, aun cuando sale de sus fronteras para imponer su autoridad en distintos campos; como tampoco la ciencia puede reemplazar a la moral o a la metafísica, porque cada una de estas actividades posee su esfera específica en virtud de sus propios presupuestos. No pueden, por consiguiente, resolverse científicamente los problemas de la metafísica ni metafísicamente los de la ciencia. La política no se puede asimilar a nada que no sea ella misma. La verdad es que el hombre es un ser político, y por este hecho, lo político no permite la justificación. Sólo es posible justificar tal o cual forma de poder, por ejemplo, la democracia, porque existen razones para preferir este régimen a otros. Pero lo político no puede ser objeto de una elección, sino que dependerá del hombre el ser o no ser un animal político. De todas formas, la pretensión de justificar lo político daría lugar a un debate interminable, ya que, para justificar los presupuestos de lo político

habría que descubrir antes los presupuestos de la justificación, y así hasta lo infinito.

Esto no significa que sería inútil ocuparse del fundamento de lo político. Por el contrario, el método justificador es, en efecto, una de las maneras de estudiar este problema e incluso la más corrientemente empleada. El otro método, que hemos llamado demostrativo, consiste en explicar el fundamento de lo político partiendo de sus presupuestos. Importa, pues, levantar previamente la hipoteca de la justificación para allanar el terreno antes de emprenderla con la elucidación interna del concepto de político. De una manera general, la justificación es el método que trata de fundamentar una realidad sobre otra realidad cronológicamente anterior o conceptualmente prioritaria a ella. En otros términos, la hace derivar de otra cosa o la reduce a ella misma; aquella deducción y aquella reducción van juntas la mayoría de las veces, pues si se explica, por ejemplo, lo político por lo económico, es lógico que también se pueda asimilar lo político a lo económico. Así, el método de justificación se ve llevado a plantear, bajo una u otra forma, el problema del origen. Nos parece que todos los problemas de origen son malos problemas, precisamente porque explican una noción o una realidad mediante otras nociones o realidades que les son extrañas, y en esta circunstancia, porque se cree poder encontrar la razón de lo político en lo que no es político, y lo político, al ser una esencia originaria, no puede tener un origen fuera de sí mismo.

No se trata aquí de pasar revista a todas las teorías del origen de lo político. La nomenclatura resultaría fastidiosa y la crítica tendría que volverse casi cada vez a una análoga argumentación. Se las puede reunir bajo tres epígrafes principales: los que hacen derivar lo político de un hecho seudo-primitivo, anterior a lo político; los que lo explican como una convención y, finalmente, los que lo reducen al resultado de una perversión de la humanidad original.

14. El origen concebido como primitivismo.

El hecho primitivo que explicaría por evolución lenta la aparición de la sociedad política se puede concebir de distintas mane-

cas. Consiste, según los autores, ya sea en una agrupación social primordial, ya sea en un fenómeno social particular o una institución originaria, o bien en un sentimiento psicológico o seudobiológico primitivo con tendencia social.

Algunos escasos autores han creído encontrar la agrupación social originaria en una casta o en un clan, y es la familia la que más corrientemente se considera como la base original de lo político. La idea de que la familia sería la única sociedad natural, no encontró, por lo menos hasta nuestros días, objeciones (12).

En general, el desarrollo se considera de la siguiente manera: bajo la presión de las necesidades, de las calamidades naturales y de la hostilidad de algunas familias, un cierto número de ellas se agruparon en una ciudad o una «colonia» y aceptaron el mando de un jefe único o bien de una asamblea. Se admite también que un cálculo utilitario contribuyó a mantener aquella rudimentaria organización, porque habría tenido la ventaja de multiplicar las fuerzas y facilitar la explotación de las tierras. Pero de aquel acontecimiento seudo-histórico de la política se sacan inmediatamente conclusiones normativas: la familia constituiría el modelo, el arquetipo de la sociedad política. Sin duda fue De Bonald quien expresó esta idea con más claridad. En efecto, según él, sólo la familia monogámica sería natural, y el trío padre-madre-niños sería el prototipo de la organización política: el padre sería la imagen del poder, necesariamente uno a quien pertenece el mando; la madre sería la imagen del ministerio y de los consejeros que transmiten las órdenes, y los niños la de los súbditos a los que se refieren las dos funciones anteriores (13). No es necesario entrar aquí en el detalle de todas las correspondencias entre familia y política, ni enumerar los distintos grupos sociales que las distin-

(12) El mismo ROUSSEAU lo suscribe: "La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la de la familia" (*Contrato social*, libro I, cap. II).

(13) DE BONALD, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, París, 1830. Se encuentra el mismo concepto en J. BODIN: "Así como la familia bien dirigida es la verdadera imagen de la república y la potencia doméstica se parece a la potencia soberana, así el recto gobierno de la casa es el verdadero modelo de la república". *Les six livres de la République*, París, 1580, libro I, cap. II, p. 11. También puede señalarse a título documental, R. FILMER, *Patriarcha or the natural power of Kings*, Londres, 1680, nueva edición Oxford 1949; BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Escriture sainte*, París, 1709, y A. M. RAMSAY, *Essai philosophique sur le gouvernement civil*, 2.ª ed., Londres, 1721.

tas teorías han considerado como base de la sociedad política, pues lo que importa es el principio de un grupo no político considerado como molde de la sociedad política.

El conocimiento que tenemos de los grupos sociales arcaicos (familias, hordas, clanes y castas) sigue siendo, a pesar de toda la objetividad de los investigadores, fragmentario y en una amplia medida, hipotético. Un ejemplo sacado de la arqueología nos permite captar mejor las insuficiencias de la etnología. Llegaron hasta nosotros descripciones bastante numerosas del mausoleo de Halicarnaso, hechas por autores antiguos. Se procuró reconstruirlo basándose en los documentos que poseemos, pero el resultado es tal, que se hace difícil imaginar que los griegos, hombres de gusto, pudieran haber clasificado aquel horror entre las Siete Maravillas del mundo. Se puede suponer que el monumento original tendría otro aspecto que el imaginado basándonos en los documentos. ¿No ocurrirá lo mismo con las reconstrucciones que hacemos de los grupos arcaicos basándonos en los documentos? ¿No fallarán en algunos puntos, por culpa del conocimiento fragmentario que tenemos de ellas? Resultaría atrevido sacar demasiado pronto conclusiones generales de nuestros conocimientos etnológicos. Las estructuras de las familias, clanes y castas son tan distintas y variadas según los pueblos que estudiamos, que es imposible en el actual estado de los conocimientos, decir cuál de estas estructuras fue verdaderamente primitiva y la única natural. Además, aquellos grupos no podrían ser el agente originario de lo político sin ser uniformes y universales. No sabemos si existió un tipo original de la familia, del clan o de la casta, ni tampoco si este tipo fue universalmente difundido por la tierra. Es cierto que se han descubierto en las sociedades atrasadas, estructuras de familia monogámica, pero no hay nada que nos autorice a ver en ello un prototipo, ya que en otras sociedades, tan atrasadas como aquéllas, se encuentran distintas estructuras familiares. Para sacar conclusiones valederas sobre el origen de lo político, primero habría que tener la seguridad de que *todas* las sociedades originales fueron construidas sobre el mismo tipo de familia, de clan o de casta, ya que de otro modo habría que explicar cómo la política pudo nacer en los pueblos que no conocían este tipo de familia, o bien en los que no estaban divididos en clanes o castas.

También podría destacarse el paralogismo, implícito en la mayoría de estas teorías, que viene de la confusión que hacen entre ser y tener que ser, por la asimilación de la noción de origen histórico y la de arquetipo ejemplar. Las consecuencias de aquella confusión tienen un resultado, a veces incalculable. En efecto, con razón algunos autores (14) han hecho observar que, al concebir la familia como la célula social y el modelo de las estructuras políticas, se le confiere una dignidad que la expone a grandes peligros. Es indudable que una sociedad política establecida sobre el modelo de la familia arrastra a ésta por los avatares de lo político, de manera que cualquier sacudida de la estructura política tiene repercusiones en la estructura familiar. Pero todavía no reside ahí lo esencial. Nos parece una equivocación concebir la sociedad política como una ampliación o una extensión de la asociación familiar, o bien, si se considera la autoridad del jefe, como una sencilla expansión de la autoridad paterna. Con este criterio, los buenos padres de familia serían magníficos dirigentes políticos... ignorados. No se pasa de la familia a la organización política por gradación. Entre una y otra, existe una diferencia de naturaleza, la diferencia de categoría de lo privado y de lo público (de lo que hablaremos ampliamente más adelante). Hay que entender con esto que el hombre, como ser social, es capaz de fundar una familia, y por otra parte, entrar en una relación política; pero no es un ser político por ensanchamiento del marco familiar. Ocasionalmente, la familia puede ser objeto de la apuesta dialéctica entre lo privado y lo público, pero no existe entre familia y política una relación lógica o causal y la una no es generadora de la otra. Tan numerosas como puedan ser las correspondencias auténticas o pueriles entre las dos estructuras, estas teorías no nos permiten captar cuál es la intervención extraordinaria o misteriosa que hizo aparecer de golpe lo político, con sus rasgos específicos, en el curso de la transformación de una asociación no política, en grupo político.

¿Qué respuesta dar al argumento, aparentemente decisivo, que invoca el doble carácter de la familia patriarcal como comunidad doméstica por una parte y como órgano político por otra? ¿No

(14) Entre otros, J. Lacroix, *Force et faiblesses de la famille*, París, ed. du Seuil, 1948.

parece afianzar de manera irrecusable la tesis del origen familiar de lo político? Sin embargo, bien considerado, se basa sólo en una interpretación superficial de las cosas. El régimen patriarcal es históricamente uno de los regímenes políticos entre otros regímenes, al lado de los de la *polis* independiente, del feudalismo, del imperio, del principado y, en nuestros días, del Estado. No es, pues, más que una de las distintas formas posibles de organizar políticamente un grupo. Dicho en otros términos, ocurrió en el curso de la historia que la familia fue, en condiciones determinadas, el soporte de la potencia política, como la nobleza lo fue más tarde y hoy en día lo son los partidos. No está excluido que un día pueda de nuevo tener el mismo papel. Sin embargo, se incurriría en un contrasentido si se tomara como pretexto esta contingencia histórica para atribuir a la familia el papel de fuente y modelo de cualquier organización política. Esto sería sacar del accidente histórico la conclusión de un principio necesario.

La crítica del origen doméstico de lo político nos permite precisamente sacar conclusiones más generales sobre el conjunto de los grupos sociales. Cualquier asociación o grupo puede un día u otro tener un papel político determinante, una casta militar o sacerdotal como una clase social, un sindicato o cualquier organismo económico. Supongamos que el sindicato llegue a ser un día el soporte de la potencia pública. No se deduciría de ello que la responsabilidad política recayera por naturaleza o derecho en los sindicatos. Así ocurre con cualquier otro grupo social, incluida la familia. Son las necesidades y las condiciones de la época las que tal vez harán de la tecnocracia la base de la actividad política del mañana. Se trata aquí sólo de un privilegio circunstancial, una forma para lo político, de incorporarse en la sociedad para mejor responder a la ley de la eficacia. En ningún caso modalidades históricamente variables y contingentes pueden determinar la esencia ni el origen de lo político.

Ocurre también que se busca el origen de lo político, no en un grupo, sino en una manifestación social particular o en una institución arcaica. Por ejemplo, se ha insistido mucho hace algún tiempo sobre el carácter primordial del sistema de prestaciones llamado *potlatch,* que se ha encontrado en algunas sociedades primitivas. Es incontestable que este fenómeno de economía arcaica

(una de las modalidades históricas del intercambio) tuvo consecuencias políticas importantes, por el simple hecho de que la superioridad de riquezas y, por consiguiente, la posibilidad de hacer regalos más generosos, otorgaban una potencia y una supremacía política a una tribu sobre las demás. ¿Qué se puede opinar sobre aquella costumbre desde el punto de vista que aquí nos interesa? En primer lugar, señalemos que esta costumbre era privativa sólo de ciertos poblados y que no constituía un fenómeno universal capaz de explicar el origen de cualquier política, a pesar de ciertas analogías con lo que ofrecen otras sociedades. Existen muchas probabilidades de que el *potlatch* no haya sido sino una de las formas particulares de ciertas tribus para afirmar su potencia política. Pero ante todo, importa saber si esta institución fue el fenómeno originario de lo político propiamente dicho. Aquí hay materia para la discusión. En efecto, está permitido pensar que en las sociedades donde imperaba tal institución, ésta habría sucedido a otras costumbres anteriores. A falta de informes decisivos, la hipótesis que adelantamos es por lo menos tan valedera como la de la postura opuesta. En efecto, no hay nada que garantice el carácter originario del *potlatch*. El problema de la institución originaria es absolutamente insoluble por culpa del carácter convencional de cualquier institución. Nos encontramos aquí con la aporía clásica del primer acto que inaugura una costumbre, un hábito o una institución.

Por consiguiente, sean cuales sean las instituciones, ninguna puede ser declarada más originaria que las demás. ¿Precedió el rey-sacerdote al rey-ladrón, al rey-sabio, al rey-comerciante o al rey-guerrero? ¿O bien, por el contrario, el rey-ladrón o el rey-comerciante fue el primero? Esto supondría que la santidad fue anterior al robo, a la sabiduría, al trueque, a la guerra, o viceversa. Tampoco sabemos si en el origen hubo reyes o asambleas de ancianos o bien una dominación aristocrática de ciertas familias. Parece mucho más razonable admitir que todos estos fenómenos son igualmente originarios, tanto el robo como el trueque y la reflexión, pues la hipótesis contraria corre el peligro de llevarnos a elecciones arbitrarias y a elevar abusivamente al rango de principio universal una circunstancia local y particular.

En definitiva, están en litigio las interpretaciones que creen

poder encontrar el aspecto originario de lo político en las instituciones y las costumbres de las sociedades llamadas primitivas. A partir del siglo XVIII, esta clase de explicaciones encuentra una audiencia que no acaba de extrañar, pues pensar que se puede encontrar el origen de lo político en los polinesios, melanesios, canacos o papúes es suponer que, por un extraordinario milagro, el tiempo se ha detenido súbitamente para aquellos pueblos, petrificando su vida en sus iniciales manifestaciones. ¿Estarían aquellos pueblos más cerca del origen que nosotros? A pesar de que esos distintos grupos étnicos no tengan una historia consciente o razonada de los siglos transcurridos, tienen un pasado y, a mayor abundamiento, han vivido el mismo tiempo que nosotros. Como en cualquier parte, el tiempo ha causado transformaciones en estos pueblos, determinando innovaciones y evoluciones, manteniendo sin embargo gran número de tradiciones. Resulta, pues, poco plausible que las costumbres e instituciones de aquellos pueblos hayan permanecido, desde el pretendido origen, inmutables. Por el contrario, la etnología nos enseña que aquellos pueblos, no sólo han conocido transformaciones sociales más lentas que las nuestras, sino que ellos también han sufrido los fenómenos clásicos de las migraciones, guerras, invasiones, conquistas, y el imperialismo de ciertas tribus. Es cierto que sus medios políticos son rudimentarios, pero no traicionan la esencia general de lo político.

Más sutil, pero no menos falaz, resulta la teoría de los que tratan de explicar lo político a partir de una manifestación social considerada como primaria, como, por ejemplo, el poder social (15). Este concepto significa que el grupo habría ejercitado por sí mismo el poder en el sentido de «nadie manda, pero todo el mundo obedece». Digamos en seguida que la noción de poder originario nada tiene de absurdo cuando se la concibe en un sentido geométrico y normativo para elaborar una teoría jurídica del Estado (16), pero no tiene consistencia sociológica. Precisamente lo que pretenden los teóricos del poder social es llegar a una validez sociológica, cuando procuran demostrar que, en el seno de la sociedad, la potencia política ha evolucionado del poder originario, concreto

(15) Por ejemplo, G. BURDEAU, *Traité de science politique*, t. I, París, 1949, p. 248 y ss., y J. W. LAPIERRE, *Le pouvoir politique*, París, P. U. F., 1953, p. 10 y s.
(16) G. HÉRAUD, *L'ordre juridique et le pouvoir originaire*, th. Toulouse, 1946.

o anónimo, característico de las sociedades llamadas primitivas, hacia un poder individualizado o personalizado y, por fin, hacia el poder institucionalizado, característico del Estado moderno. Este sentido del desarrollo es ya contestable a causa de la filosofía de la historia implícita que presupone, pero ante todo esta explicación cae en el paralogismo que anteriormente hemos señalado. En efecto, atribuye a las instituciones de las sociedades llamadas primitivas el valor de instituciones originarias y además atribuye indebidamente al conjunto de las sociedades atrasadas una particularidad propia a algunas de entre ellas. No es cierto que en todas las sociedades primitivas el poder sea anónimo: hubo organizaciones políticas muy rudimentarias basadas en un poder netamente individualizado (17). Admitimos, sin embargo, que si aquella triple distinción del poder: anónimo, individualizado e institucionalizado, tuviera un valor ideal típico, también es verdad que sería incapaz de captar el origen del poder o de lo político, pues no es suficiente adherir el adjetivo de social a una noción para creer que se le ha dado así una explicación sociológica. Tal procedimiento se parece demasiado a una petición de principio.

Se explica, en fin, el origen de lo político por un sentimiento social originario que induciría a los hombres a agruparse en una sociedad civil. Según las teorías, se insiste en la existencia de una inclinación altruista (los estoicos), en un «instinto interno» de sociabilidad (LOCKE), en la simpatía (SMITH), en la solidaridad o bien en el *political behaviour*. En realidad, todas estas teorías, por explicativas que sean, tienden más a fundamentar la sociedad que la política. Además, admiten de manera implícita el postulado de una sociedad benevolente, pacífica y armoniosa, de modo que la política no se agrega a ello sino como una actividad destinada a reforzar la concordia y el entendimiento entre los hom-

---

(17) Es extraño comprobar en la obra de H. DESCHAMPS, *Les Institutions politiques de l'Afrique Noire*, París, 1962, que en la visión de conjunto sobre las seudo-"anarquías", el autor deja entrever que ciertas poblaciones negras no conocen autoridad ni vida políticas y que, en el curso de la descripción de los etnos destinados a ilustrar la teoría, utiliza los conceptos de "jefe", "antiguos", y hasta estudia el tipo de guerra de aquellas poblaciones. La existencia de una sociedad política desintegrada no significa ausencia de política. Además, el hecho de que no haya organización por encima del pueblo, indica sólo que el pueblo puede tener el papel de sociedad política, del mismo modo que la familia patriarcal de la que se habló anteriormente.

bres, de acuerdo con el sentimiento social originario. Las relaciones sociales están lejos de ser todas positivas; también son de naturaleza hostil y agresiva. De modo que la mayoría de estas teorías renuncian *a priori* a examinar relaciones tan específicamente políticas como la guerra o la enemistad y llegan hasta a negarse a entender el significado exacto de una noción como la de la paz.

Otras cuestiones acuden inmediatamente al espíritu. Aquellos sentimientos sociales, como el altruismo, la simpatía o el amor, ¿acaso no determinan en primer lugar y tal vez únicamente nuestras relaciones privadas con los demás? En efecto, una de las características esenciales de la categoría de lo público es la organización. Casi todos los conceptos que analizamos aquí descuidan este fenómeno capital en política o, por lo menos, admiten que los hombres se organizan espontáneamente y lo más armoniosamente posible, con tal de dejar expresarse en ellos aquellos distintos sentimientos. Se puede también, a propósito de la noción del sentimiento social, hacer la misma observación que acabamos de formular referente al poder social, añadiendo el epíteto «social» a un sentimiento; se hace una petición de principio y no se explica nada. ¿Existen sentimientos «sociales»? Naturalmente, no se trata de poner en duda la realidad de la simpatía o de la solidaridad, sino de preguntarse si éstas poseen la virtud de engendrar la sociedad política. En efecto, cualquier relación con los demás todavía no es constitutiva de una sociedad en el sentido político. Hasta ahora, la psicología todavía no logró determinar con certidumbre la especificidad de tales sentimientos; por el contrario, los presupone como una de las condiciones de posibilidad de la psicología colectiva o social. Pero entonces otro peligro acecha a la politología, el peligro del psicologismo: consiste en explicarlo todo unilateralmente por la psicología, tanto el derecho como la economía, la religión o la política. Cuando se ve hasta dónde ciertos psicólogos alemanes o americanos (en el marco de la *Völkerpsychologie* y del *behaviourism)* han llegado en sus extravíos con este tipo de explicaciones, uno tiene el derecho, por lo menos, de desconfiar de las teorías de los sentimientos llamados sociales.

15. El origen como convención.

Antes de abordar el examen de las teorías sobre el origen convencional de lo político, es necesario paliar una dificultad perjudicial que tiene importancia por la cuestión aquí tratada: los partidarios del contrato, ¿concibieron este último como un acto concreto que los hombres hubieran efectivamente acordado entre sí? Si tomamos los principales representantes, HOBBES y ROUSSEAU, encontramos algún que otro texto que autoriza a pensar que creyeron en la realidad del estado de naturaleza; al observar más de cerca las cosas, se da uno cuenta de que nunca han afirmado que los hombres se hayan unido históricamente o empíricamente por un contrato (18). Así queda precisada la manera que hay que emplear para leer el *Leviathan* y *El Contrato Social*. Estos dos libros aspiran a una validez geométrica, no a la verdad histórica. Al mismo tiempo, cae también toda una serie de objeciones, dirigidas a menudo contra estos autores, que se refieren a la no-historicidad del pacto social. Haremos las preguntas según la óptica escogida por los teóricos del contrato y analizaremos si es posible fundar lo político sobre una convención y si se puede llegar a una clara comprensión de la esencia de lo político por este camino.

Tomemos el primer punto. Los textos de HOBBES, como los de ROUSSEAU, dan a entender que su meta no consiste en fundar lo político sobre el contrato, sino únicamente la sociedad. Para HOBBES, no podría haber contrato sino entre particulares, con miras a fundar la sociedad civil, y nunca entre particulares y el soberano (19). Lo político permanece, pues, fuera de la convención. La idea de un contrato entre el soberano y los particulares con-

---

(18) HOBBES, por ejemplo, da muestras de un estado de naturaleza en *Elements of law*, cap. XIII, art. 3, cap. XIV, art. 12, y en el *Leviathan*, cap. XIII; asimismo, ROUSSEAU trata de darnos el "cuadro del verdadero estado de naturaleza" en el *Discours sur l'Inégalité*. Sin embargo, parece que en HOBBES el pacto esté fundado en la razón y no en los hechos, como demostró R. POLIN en *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, París, P. U. F., 1953, p. 86-93. La postura de ROUSSEAU es todavía más clara. "Busco el derecho y no discuto los hechos", puede leerse en el *Manuscrit de Genève* (libro I, cap. V) y en la carta al conde MIRABEAU, del 26 de julio de 1767, dice: "Me parece que la evidencia sólo puede encontrarse en las leyes naturales y políticas si se las considera por abstracción. En un gobierno particular, compuesto por tantos elementos distintos, esta evidencia desaparece necesariamente".

(19) HOBBES, *El Leviathan*, cap. XVIII.

tradice, según él, la noción de soberanía. En efecto, cualquier contrato implica la limitación de la libertad de los contrayentes por el hecho mismo de comprometerse con promesa o juramento a respetar recíprocamente sus derechos en el marco de lo convenido. Así nacen obligaciones de los unos hacia los otros, de manera que «allí donde termina la libertad, allí empieza la obligación» (20). Sin embargo, por definición, el soberano no podría limitarse a sí mismo ni ser limitado; no puede, por consiguiente, atarse por ningún compromiso, pues de otro modo obedecería a una razón o a una potencia superior que, por limitarlo, se volvería soberana. Por consiguiente, lo político no podría ser el objeto de un contrato; perdería en ello la característica esencial de la soberanía. No pudiendo obligarse a sí mismo, el soberano no podría —con mayor razón— ser atado por las leyes del Estado, pues al hacer él las leyes, también tiene el poder de anularlas. Su poder es, pues, absoluto, ilimitado e irrevocable. De ahí la distinción importante que HOBBES establece entre contrato y ley: «Cuando un hombre está obligado por contrato, tiene que cumplir con lo estipulado en éste, en razón de su juramento, pero cuando la ley nos ata a nuestra obligación, hace uso de la amenaza y nos obliga, por temor al castigo, a cumplir con nuestro deber» (21). Si la sociedad está únicamente fundada en un contrato, ¿cuál es la base de lo político? Es el «don», pues dar es otorgar sin contrapartida y sin obligación. Así es como la política da a la sociedad la seguridad, la tranquilidad y la paz sin compromiso.

ROUSSEAU desarrollará la misma idea bajo otra forma, en concordancia con su propia filosofía. Define de la siguiente manera la meta del contrato social: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y bienes de cada asociado, y por la cual un hombre, uniéndose a todos, obedece sin embargo a sí mismo y permanece tan libre como antes» (22). El empleo del término «obediencia» podría inducir a creer que entra en su propósito fundamentar lo político y no la sociedad, si no fuera por el capítulo anterior, en el que de-

---

(20) HOBBES, "De cive", cap. II, & 10, en *OEuvres philosophiques et politiques*, trad. Sorbière, Neufchatel, 1787.

(21) HOBBES, "De cive", cap. XIV, & 2, en *OEuvres philosophiques et politiques*, trad. Sorbière, Neufchatel, 1787.

(22) *Contrat Social*, libro I, cap. VI.

clara: «Antes de analizar el acto por el cual un pueblo elige un rey, sería conveniente examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo.» Y añade inmediatamente: «Este acto, al ser necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad» (23). Con esto, indica claramente que, porque el contrato es social, no puede fundar sino la sociedad. Lo político permanece fuera de litigio. Esta interpretación está corroborada por la distinción fundamental, demasiado descuidada frecuentemente por los comentadores y que permite a ROUSSEAU explicar su pensamiento sin el menor equívoco: «Así los que pretenden que el acto por el cual un pueblo se somete a los jefes no es un contrato, tienen toda la razón. No es sino una comisión» (24).

Con la excepción de Locke y de Pufendorf, en general son autores menos conocidos los que construyen lo político sobre un contrato. Sin duda son los monarcómacos los primeros en fundar lo político sobre un pacto, en particular el supuesto autor de *Vindiciae contra tyrannos*, Duplessis-Mornay. Refiriéndose al Antiguo Testamento, imagina una doble alianza entre Dios, el rey y el pueblo, por una parte, y entre el rey y el pueblo por otra. Resulta de ello que es el pueblo el que hace al rey y no a la inversa, de manera que el rey está atado a las leyes por un contrato bajo la forma del consentimiento de los súbditos. Buchanan, cuyas ideas son bastante cercanas a las de los monarcómacos, es aún más explícito, ya que habla claramente de «un pacto mutuo entre el rey y los ciudadanos». Locke recoge la idea de un doble contrato, pero en un sentido bastante distinto. El primer pacto funda la sociedad civil y constituye, pues, una especie de contrato social; el segundo es propiamente político, ya que instituye la delegación del poder, en el sentido de que los súbditos ofrecen su obediencia contra la garantía de sus derechos y de su seguridad. La misma idea, en Pufendorf: por una parte, un pacto de asociación que funda la sociedad civil, y por otra parte, el pacto de sumisión que funda lo político. Sin embargo, añade un decreto que define la naturaleza del régimen. Esta noción de decreto ha sido recogida por Achenwall para elaborar su teoría de los tres

(23) *Ibíd.*, libro I, cap. V.
(24) *Ibíd.*, libro III, cap. I. Ver también el cap. XVI del libro III, cuyo título es: "Que la institución del gobierno no es un contrato".

pactos: de asociación, de sumisión, y un pacto que casi podría llamarse constitucional, sobre la naturaleza del régimen. Jurieu es uno de los pocos autores de este tiempo que renuncia a un contrato social para insistir tan sólo en un pacto puramente político, o contrato de gobierno (25).

Estas precisiones históricas son de utilidad porque, en primer lugar, permiten entender mejor el pensamiento de Hobbes y de Rousseau explicando el significado verdadero de su concepción del contrato social, pero sobre todo porque indican que el origen convencional de lo político no es forzosamente de orden contractual. En efecto, a pesar de que Hobbes y Rousseau no quieren fundar lo político sobre un contrato, sin embargo le atribuyen un origen convencional, ya que pertenece al orden del «don», según el primero, y de «comisión» para el segundo. El vocabulario que emplean para designar la unidad política no permite ninguna duda a este respecto, pues a menudo vuelven sobre los términos de «cuerpo artificial», «arbitrario», «persona moral»... Hablando del soberano, Rousseau dice, por ejemplo: «Pues tal es la condición que entregando cada ciudadano a la Patria, le garantiza de toda dependencia personal: condición que hace el *artificio* y el juego de la *máquina* política» (26). Se trata, pues, de averiguar lo que significan aquellas distintas formas de convención para la comprensión de lo político.

Contrato, don, comisión, o bien otras formas que puede adoptar la convención como, por ejemplo, la costumbre o el derecho, ninguna de ellas refleja todos los caracteres específicos de lo político. Si se funda lo político sobre el contrato, por ejemplo (tomamos ahora esta noción indistintamente bajo su aspecto de pacto social o de pacto político, a la manera de Pufendorf), se despoja la categoría fundamental de lo público de su carácter

(25) V. DUPLESSIS-MORNAY, *Vindiciae contra tyrannos*, p. 24, y sobre el conjunto de los monarcómacos, P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, París, Boivin, 1936, libro III, cap. IV. V. igualmente LOCKE, *Essai sur le pouvoir civil*, París, P. U. F., 1953, cap. VII y VIII; PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Amsterdam, 1734, libro VII, cap. II; ACHENWALL, *Elementa iuris naturae*, segunda parte, y JURIEU, *Lettres pastorales*, en particular las cartas 16 y 17. Para una visión de conjunto sobre las teorías del contrato, v. R. DÉRATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, P. U. F., 1950, en particular cap. IV.

(26) *Contrat Social*, libro I, cap. VII.

sui generis. En lenguaje jurídico, significa que el contrato pertenece más a la esfera del derecho privado que a la del derecho público. Todos los teóricos del contrato, en efecto, están de acuerdo para asimilarlo a una asociación de voluntades *particulares*. Poco importa que se conciba lo público como una suma, una asociación, una fusión o una integración de voluntades particulares; se sitúa inevitablemente al individuo como anterior a la sociedad y se hace de lo público el desfile del conjunto de las relaciones privadas. Ya hicimos la crítica de esta forma de ver las cosas en el capítulo anterior; no es preciso volver sobre ello. En efecto, si el hombre es inmediatamente un ser social, la noción de contrato social pierde todo sentido. Cualquier teoría del contrato presenta primeramente al hombre como puramente hombre, es decir, como una individualidad abstracta que sólo después recibe las determinaciones concretas que son la sociedad, la política, la religión, etc.

También vale la pena indicar que las teorías del contrato social desvían la noción del contrato de su sentido verdadero, en virtud de un cierto número de sutilezas sin las cuales no sería posible aplicar el contrato para explicar la asociación humana con la agrupación política. No hay duda de que el contrato es un medio entre otros de fijar ciertas relaciones entre los hombres, pero los teóricos del contrato social o político le dan otro significado: se convierte en la base misma de las relaciones sociales. De una institución puramente reglamentaria hacen un principio constitutivo y arcológico. Si es cierto que la armonía de las voluntades particulares es la característica de tal acto, es lícito preguntarse si es posible concebir de otra manera que como ficción un contrato de todo el mundo con todo el mundo, es decir, de cada uno con la totalidad. Basado en la libertad, la igualdad supuesta y la reciprocidad en los compromisos de los contratantes, es, por su misma lógica, revocable. Esta característica pertenece a la definición de cualquier convención, pues si no puede ser quebrantado, ya no es una convención. Contra esta dificultad es contra la que todas las teorías del contrato han tropezado, y la han resuelto afirmando que el contrato social es un contrato de una naturaleza particular cuyas cláusulas no corresponden exactamente a

las del uso normal de la noción (27). En otros términos, se trata de un contrato que no es verdaderamente un contrato, sino una especie de hipótesis inventada para las necesidades de la teoría.

El mayor obstáculo ha sido, pues, dar un carácter de perpetuidad a un acto que, por su misma lógica, es contrario a ello. Hobbes ha creído vencer el obstáculo diciendo que el contrato está hecho de una vez para siempre, que no podría ser discutido de nuevo ni tampoco invalidado por los mismos contrayentes. Llegado el caso, el soberano está autorizado a hacerlo respetar por la violencia, siendo declaradas ilegítimas cualquier rebelión, sedición y resistencia. De manera que, hasta obtenido por el temor, el pacto social sigue siendo legítimo (28). Tenemos el derecho de preguntarnos si semejante asociación de voluntades particulares constituye todavía un contrato en el sentido auténtico del término, pues, mirando bien las cosas, se trata más bien de una renuncia o de un desistimiento en favor de un solo soberano. La doctrina de Rousseau tiene más matices, o por lo menos él emplea fórmulas menos duras y más halagüeñas, a pesar de que defiende, en fin de cuentas, una posición bastante parecida a la anterior. Es cierto que declara que bajo ningún pretexto un hombre puede estar sometido sin su consentimiento y que no existe en el Estado ninguna ley fundamental, ni la del pacto social, que no pueda ser revocada (29). Pero, por otra parte, afirma que el contrato no debe ser «un vano formulismo» y que, por consiguiente, «cualquiera que se niegue a obedecer la voluntad general se verá obligado por todo el cuerpo: lo que significa que se le obligará a ser libre» (30). Además, precisa que cada uno aporta en el pacto sólo aquello «cuyo empleo importa a la comunidad; pero hay que convenir también en que el soberano es el solo juez de aquella importancia» (31). En el fondo, bajo la apariencia de un pensamiento más tolerante, Rousseau no se opone a Hobbes. En Locke es donde se encuentra la construcción más liberal. Según él, el contrato no exige el consentimiento unánime; basta con la decisión de la mayoría. Por consiguiente, los que no desean

(27) Entre otros textos, v. HOBBES, *Leviathan,* cap. XVII.
(28) HOBBES, *De Cive,* cap. II, & 11 y 16.
(29) ROUSSEAU, *Contrat Social,* libro III, cap. XVIII, y libro IV, cap. II.
(30) *Ibíd.,* libro I, cap. VII.
(31) *Ibíd.,* libro II, cap. IV.

participar en la asociación son libres de quedarse fuera de ella, es decir, de permanecer en el estado de naturaleza (32). Esta concepción sólo aporta una solución puramente teórica. Sería preciso que primero existiera el estado de naturaleza, por lo menos como una especie de «reserva» donde pudieran refugiarse los que renuncian a entrar en una sociedad civil. El individuo puede, ciertamente, abstenerse de votar, por ejemplo, pero se le explicará por medios apropiados la obligación de pagar sus impuestos. Cuando estalla una guerra, acontecimiento político característico, las bombas no escogen únicamente sus víctimas entre los que deliberadamente han consentido en participar en la corporación política. De buena o mala gana, todo individuo vive en una sociedad política: retirarse de ella significa aceptar las leyes de otra sociedad. Esta situación fundamental es independiente del contrato libremente consentido o bien impuesto.

En lugar de hacer una crítica sucesiva de las distintas formas de convención (contrato, don, comisión, costumbre), parece más oportuno y más juicioso examinar el principio mismo de la explicación del origen de lo político por una convención.

No hay que extrañarse si los partidarios del origen convencional de la sociedad y de lo político han sido llevados a suponer un estado anterior de naturaleza. En efecto, el significado mismo de la noción de convención atrae —en virtud de las correlaciones dialécticas de cualquier significado— la de naturaleza, lo que quiere decir que las teorías del contrato plantean de una cierta manera, que implica toda una filosofía, las relaciones entre convención y naturaleza y, ya que ven en la sociedad un tipo de convención, las relaciones entre naturaleza y sociedad. Es incontestable que existen numerosas estructuras convencionales en la esfera de lo político (las instituciones, el derecho, las leyes, las constituciones, los regímenes y, finalmente, los propios Estados históricos, en la medida en que hayan sido formados por la voluntad humana después de guerras, conquistas, anexiones o libre disposición de las poblaciones). De hecho, en cuanto *la* política es una actividad normativa, necesariamente es creadora de convenciones. La cuestión reside en saber si es correcto deducir de

(32) LOCKE, *Essai sur le pouvoir civil,* cap. VIII, & 95.

ello que la sociedad y lo político son también de naturaleza convencional e institucional. Esta es precisamente la conclusión que sacan las teorías del contrato. La posición de Hobbes es categórica sobre este punto, ya que ve en la sociedad un accidente (33). Por su parte, Rousseau deja entrever que, entre el estado de naturaleza y el estado civil habría existido una situación transitoria, la «gran sociedad», caracterizada por la desorganización de las asociaciones humanas y el desprecio de los derechos y de la libertad de cada uno, situación a la que el contrato social habría puesto fin por la creación de unidades políticas particulares. A propósito de la formación de aquellas primeras asociaciones, Rousseau utiliza los términos de «concurso fortuito» (34). Así, la sociedad y lo político serían sólo construcciones artificiales y contingentes que se habrían ido añadiendo a la naturaleza. Más exactamente, la capacidad humana de instituir convenciones resultaría del azar que suscitó la primera convención, instituyendo la sociedad y la política. Sin embargo, la experiencia que posee el hombre de sí mismo parece indicar que está en su naturaleza el poder establecer convenciones, por el hecho de ser un animal o un ser social y político. En otros términos, lo político no es convencional porque la actividad política sea creadora de convenciones, como tampoco lo es la economía. En efecto, esta última actividad es también generadora de instituciones que responden a las necesidades del hombre en la medida que es, por naturaleza, un ser de necesidades. No se nos ocurriría decir que, por esta razón, la economía es, por esencia, convencional.

Desde el momento en que se oponen sociedad y naturaleza a la manera de las teorías del contrato, uno se ve llevado lógicamente a hacer de lo político una alteración o una alienación de la naturaleza humana. Por el paso del estado de naturaleza al

---

(33) "Si se miran más de cerca las causas por las cuales los hombres se juntan y se complacen en una mutua sociedad, pronto se apreciará que esto ocurre por accidente y no por una disposición necesaria de la naturaleza", *De cive*, cap. I, & 2.

(34) ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*. En *Essai sur l'origine des langues*, capítulo IX, declara que estas primeras asociaciones han sido "en gran parte la obra de los accidentes de la naturaleza, lo que permitiría suponer que no excluye enteramente la posibilidad de una natural sociabilidad. Sin embargo, hablando de la *Sociedad del género humano* en el *Manuscrit de Genève*, concluye que no existe "sociedad natural y general entre los hombres".

estado civil o político, el hombre se habría transformado en otro, se habría «desnaturalizado» de alguna forma, según la expresión de Rousseau (35). Existe un acuerdo casi unánime sobre el proceso de esta alienación: sería de esencia democrática, pues la posibilidad del contrato exige el consentimiento de todos, o por lo menos de la mayoría concerniente al soberano (36). Este es el único punto realmente común entre los autores, pues por lo demás existen profundas divergencias tanto sobre el titular y la naturaleza de la soberanía como sobre el valor político de la democracia y sobre el concepto del estado de naturaleza, que hubiera sido bélico según los unos y pacífico según los otros. El desacuerdo sobre la concepción del estado de naturaleza tiene como condición la distinta orientación política de cada autor, es decir, que cada uno tiene en su punto de partida una idea distinta del estado de naturaleza, porque reserva fines distintos a la actividad política. Por consiguiente, se trata mucho más de teorías políticas de carácter más o menos ideológico, que de una teoría de lo político que tendiera a explicar su esencia. La noción de don, de Hobbes, por ejemplo, sólo tiene sentido porque considera el estado de naturaleza como un estado de guerra. En estas condiciones, el soberano, cuya tarea es garantizar la paz y la seguridad civiles, está investido de un poder absoluto para poder ahogar cualquier amenaza de guerra. Sin embargo, la cuestión de la naturaleza de la guerra no está resuelta. ¿Es o no es un acto político? Si lo es, ya no puede decirse que la política estuvo ausente del estado de naturaleza. Para Rousseau, la actividad propiamente política es un asunto de comisarios, lo que significa que sólo existe política efectiva por procuración. Pero no ataca el problema de lo que es lo político. Por esta razón, las teorías de la convención sirven mejor para fundar un régimen político y para determinar una cierta práctica política, que para explicar lo político en su esencia. Esto deriva directamente del carácter normativo de cual-

---

(35) "El que se atreve a instituir un pueblo debe ponerse en situación de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana." (*Contrat social,* libro, I, capítulo VIII). V. también *Emile* (libro I): "Las buenas instituciones sociales son las que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta y transportar el yo a la unidad común."

(36) HOBBES, *Elements of law,* 2.ª parte, cap. II, art. 1, y *De cive,* cap. VII, art. 5. Asimismo, ROUSSEAU, *Contrat social,* libro III, cap. XVII.

quier convención. En efecto, se instituye una convención a la vista de una determinada meta y para arreglar situaciones concretas: es, pues, un medio de acción y no una explicación de la naturaleza de las cosas.

Si el cuerpo político es un puro «ser convencional» y una «creación artificial» del hombre, se comprende fácilmente que las obras que tratan de esta cuestión hagan de la sociedad y de lo político una obra de la razón (37): de la razón esencialmente utilitaria, y que insistan largamente sobre los aspectos técnicos de la organización política, sobre las instituciones, los deberes de los súbditos y del soberano. Hobbes dedica a ello toda la segunda parte de su *De cive,* y Rousseau los libros III y IV del *Contrat social.* La principal preocupación de ambos es encontrar el mejor arreglo técnico en la mayor asociación posible. Queda, sin embargo, por demostrar si la idea subyacente en todas estas teorías es justa, a saber, si una buena organización técnica determina necesariamente una buena política, y si la felicidad del hombre consiste en vivir en medio de una organización perfectamente racional. No sólo entran en juego en la conducta política otros elementos que los factores técnicos, sino que un auténtico análisis fenomenológico no debe menospreciar la importancia de la pasión y de los elementos irracionales en la vida política. Cuando sólo se confía en el aspecto técnico y racional, se corre el riesgo de desestimar la verdad humana de lo político y, a veces, por decepción, de caer en el exceso inverso, como puede apreciarse en una carta de Rousseau a Mirabeau, el amigo de los hombres (38).

---

(37) "Los afectos sociales, escribe ROUSSEAU, se desarrollan en nosotros con nuestras luces", *Essai sur l'origine des langues,* cap. IX.

(38) "He aquí, en mis viejas ideas, el gran problema en política, que yo equiparo al de la cuadratura del círculo en geometría y al de las longitudes en astronomía: encontrar una forma de gobierno que coloque la ley por encima del hombre. Si esta forma es encontrable, busquémosla y procuremos establecerla. Pretendéis, señores, encontrar esta ley dominante en la evidencia de las demás. Estáis probando demasiado: pues esta evidencia debió encontrarse en todos los gobiernos, o bien no estaría nunca en ninguno. Si, desgraciadamente, esta forma no puede encontrarse, y confieso ingenuamente que yo creo que no, mi opinión es que pasarse al otro extremo y colocar súbitamente al hombre por encima de la ley en todo lo posible y, por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario y lo más arbitrario posible: quisiera que el déspota pudiera ser Dios. En una palabra, no veo una medida media entre la más austera democracia y el *hobbismo* más perfecto." Carta del 26 de julio de 1767, en *OEuvres complètes de Rousseau,* t. XVI, París, 1829, p. 401-402.

En el fondo, las teorías del contrato y del origen convencional de lo político son esencialmente de uso interno: procuran dar cuenta teóricamente de la formación de un Estado o de un cuerpo político particular, pero descuidan casi totalmente un aspecto capital del fenómeno político, el de las relaciones exteriores entre los Estados. Se sabe que Hobbes sólo dedicó una atención mediocre a los problemas interestáticos, precisamente porque veía en la rivalidad entre los Estados un ejemplo histórico del estado de naturaleza. A sus ojos, cualquier soberano se encuentra absolutamente libre ante los demás soberanos y, con igual razón que el individuo en el estado de naturaleza, tiene el derecho de garantizar la seguridad de la colectividad que representa por todos los medios posibles. En este dominio, es la política de poder la que triunfa y permanece extraña a cualquier idea del pacto social (39). Se plantea inmediatamente una cuestión: si la política exterior es una forma esencial de cualquier política, y si es verdad, como lo cree Hobbes, que este dominio está regido por la ley del estado de naturaleza, ¿puede considerarse todavía el estado de naturaleza como verdaderamente asocial y apolítico? Rousseau se ocupa, de paso, con empeño, del problema de la guerra en el capítulo IV del libro I del *Contrat social:* sólo hace algunas alusiones a la cuestión de las relaciones exteriores en los demás capítulos, tan preocupado está del problema interno de la formación del cuerpo político. Es cierto que deja entender que los Estados fundados sobre el contrato social tendrían que ser pacíficos, pero no profundiza en el problema interestático, pues dice que «todo esto forma un nuevo objeto demasiado grande para mi corta vista» (40). Tal vez no esté desprovisto de interés el señalar que Grotius, uno de los autores que se han ocupado de la cuestión de las relaciones internacionales en la época en que prosperaban las teorías convencionalistas, no hizo sino rozar el problema del contrato, contrariamente a Pufendorf, que procuró conciliar el derecho de las gentes y la teoría del contrato, pero suponiendo resuelto el problema, ya que admite de pronto la existencia de una «amistad general» y de una «benevolencia universal» entre todos los hombres en el seno de la Humanidad.

(39) HOBBES, *De Cive,* cap. XIII, & 7, y *Leviathan,* cap. XIII y XXX.
(40) ROUSSEAU, *Contrat social,* libro IV, cap. IX, conclusión.

Así, la debilidad esencial de las teorías del contrato consiste en limitarse a uno solo de los aspectos de lo político —el de la concordia interior y de la policía—, a verse incapacitadas para explicar lo que a veces se ha llamado la «gran política», es decir, la naturaleza y el desarrollo de las relaciones entre las unidades independientes. La esencia de lo político se les escapa por causa de su estrechez óptica. Desde este punto de vista, la crítica que De Maistre hizo de las teorías del origen convencional de los Estados sigue siendo válida, ya que demostraba que un contrato puede eventualmente dar cuenta de la asociación de individuos particulares, pero no de una asociación de grupos políticos ya constituidos y deseosos de conservar su autonomía (41).

Si se ahonda aún más en el fondo de las cosas, pueden hacerse otras observaciones. Se apuntó con justa razón que las teorías del contrato no hacen sino reconstruir ficticiamente sociedades ya existentes y que identifican abusivamente el fenómeno político fundamental del consentimiento con una convención tácita o expresa. Como construcciones ideales, pueden ser muy útiles por su racionalidad conceptual en el dominio de las investigaciones y de la elucidación de las correspondencias y de los significados, demostrando por ejemplo que la voluntad colectiva es uno de los elementos determinantes de cualquier cuerpo político, aunque no sea su único fundamento.

Es un problema del mismo tipo que se plantea a propósito de otro punto fundamental de todas las teorías convencionalistas. Admiten lo social en sí, lo «social puro», en la precisa medida en que creen que un pueblo se puede constituir artificialmente como pueblo por la única voluntad de los contrayentes. No se discutirá la utilidad metodológica de la noción de lo «social puro», pero de todas maneras, hay que reconocer que no corresponde a ninguna realidad empírica. No existe una sociedad pura que fuera una entidad abstracta a la que se hubieran agregado luego las de-

(41) "Si el hombre pasó del *estado de naturaleza*, en el sentido vulgar de la expresión, al estado de civilización, sea deliberadamente, sea *por azar* (sigo hablando en el idioma de los insensatos), ¿por qué las naciones no tuvieron tanto espíritu o tanta suerte como los individuos, y cómo nunca se pusieron de acuerdo acerca de una sociedad general para terminar con las querellas de las naciones, de igual manera que convinieron una soberanía nacional para terminar con las de los particulares?". J. DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétesbourg*, Obras completas, t. V, París y Lyon, 1924, p. 12-13.

terminaciones concretas de lo político, de lo económico o de lo religioso. Por el contrario, la sociedad como tal es inmediatamente un complejo de relaciones políticas, económicas, religiosas u otras. Carente de aquellas relaciones, no existe, como tampoco existe una conciencia pura que no sea inmediatamente un espíritu que piensa, siente y actúa. No hay que buscar en otra parte el escollo de todas las teorías convencionalistas de lo político: lo político no se agregó posteriormente a una sociedad ya constituida, sino que es uno de los elementos constitutivos sin los cuales no habría sociedad. Evidentemente, lo político no es el único factor constitutivo; las determinaciones económicas o religiosas son también esenciales. Esto nos lleva a considerar una última insuficiencia de las teorías del contrato social. Obsesionadas por el solo problema político, reconstruyen unilateralmente la sociedad sobre el modelo político y descuidan las demás relaciones sociales. Ven en la sociedad sólo el cuerpo político, de manera que llegan a hacer indebidamente de la relación política el único fundamento generador de la sociedad. De ahí la dificultosa ambigüedad de todas las teorías del contrato social: se proponen explicar lo político sobre la base de una convención social, cuando en realidad reconstruyen ficticiamente la sociedad e imagen de la relación política idealizada. En otros términos, en vez de fundar lo político sobre la sociedad, siguiendo su primera intención, fundan la sociedad sobre el modelo de lo político, o mejor, de un cierto concepto político; es decir, que consideran como fundamento lo que precisamente se trata de fundar.

16. La política, signo de decadencia.

Es idea muy antigua la de buscar el origen de lo político en una decadencia o corrupción de la naturaleza humana. Se trata hasta de un sentimiento casi popular que forma parte de los prejuicios de la sabiduría de las naciones. En su base, también se encuentra, en el nivel filosófico, la convicción de que existe una separación que establecer entre política y sociedad, como así lo proclamaba Thomas Payne (42). Sin embargo, es Marx quien elevó

(42) "Algunos escritores han confundido la sociedad y el gobierno, como si sólo existiera una ligera distinción entre ellos, cuando son, no sólo distintos

esta opinión a la dignidad de una doctrina filosófica, gracias a su teoría de la alienación. Es por lo que examinaremos aquí esencialmente bajo el ángulo marxista esta manera de explicar el origen de lo político; primero, porque Marx se esforzó en elaborarla lógicamente con todos los recursos del conceptualismo racional, pero también porque se ha transformado en una interpretación actualmente dominante con el desarrollo del marxismo sobre los planos filosófico, ideológico y político.

Antes de abordar la concepción marxista, conviene hacer un análisis histórico de la noción de alienación para poner en evidencia, a la vez, la originalidad y los antecedentes del pensamiento de Marx. En efecto, sin remontarnos a las teorías jurídicas de la propiedad en la época de la República romana, es interesante apuntar que la idea de alienación es anterior a Marx y también a Hegel, pues constituye ya, como hemos visto, uno de los temas de las teorías del contrato social, del que Marx es uno de los herederos. Es verdad que Marx admite, contrariamente a sus predecesores, que el hombre es inmediatamente social aunque acepte la idea de separación de la sociedad y de lo político, ya que ve en esto último una adquisición del hombre en el curso de su desarrollo en la historia; pero sería una conquista desgraciada y degradante. Mientras que en Hobbes la aparición del fenómeno político crea en el hombre una segunda naturaleza, Marx la considera como una manifestación antinatural. Esto se debe a su personal concepto de la alienación. Si para Hobbes esta noción es la expresión del racionalismo utilitario que induce al hombre a entrar en una sociedad, para Rousseau tiene un sentido mucho más complejo. Como ya hemos visto, encuentra en ella una especie de desnaturalización, sin dar a esta expresión un significado peyorativo. Sería más exacto decir que hay en Rousseau una doble alienación. La primera hace pasar al hombre, del estado de naturaleza al estado social: el de la «gran sociedad», donde el hombre es el enemigo del hombre, donde reina el derecho del más fuerte

---

en sí, sino también distintos por su origen. La sociedad se produce por nuestras necesidades; el gobierno, por nuestros vicios; la primera procura dar la felicidad de una manera positiva, uniendo nuestros afectos; el segundo, de una manera negativa, restringiendo nuestros vicios. La una alienta la unión, el otro crea distinciones." T. PAYNE, *Common Sense*, 1776, trad. francesa de Labanne, 1793.

y la relación de dueño a esclavo (43). La segunda, le hace pasar del estado social al estado civil, donde el ser humano vuelve a encontrar, con la libertad civil, todos los beneficios de que gozaba bajo el régimen de la libertad natural (44). Sólo la primera alienación es corruptora, pero la segunda, que es finalmente una alienación de la alienación, permite al hombre volver a encontrar lo que había perdido por su acceso a la sociedad; además, por la constitución de un soberano confundido con la voluntad general, el estado civil se vuelve una realidad «inalienable». En el fondo, el proceso de la alienación se revela, en fin de cuentas, como un proceso positivo, pues alienándose a su vez, la alienación se suprime. Es, bajo otra forma, la recuperación, en el estado social, de la libertad del hombre.

La transición de Rousseau a Marx no fue directa, pues Hegel ha recogido la noción de alienación en un sentido que se une en parte con la idea de Rousseau y prepara la de Marx. Para Hegel, la alienación tiene, en efecto, un significado positivo como para Rousseau, pues si para el uno el estado civil permite recuperar todos los beneficios del estado de naturaleza, para el otro hay en el curso de la historia una reconquista del espíritu por sí mismo, en tanto que el porvenir «presenta un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes, de las cuales cada una está adornada con toda la riqueza del espíritu» (45). Sin embargo, gracias a la dialéctica, Hegel atribuye a la alienación un doble movimiento distinto del de Rousseau. Por una parte, un movimiento interno que consiste en un autodesarrollo de la conciencia (conciencia inmediata, conciencia de sí, etc.), y por otra parte, el desarrollo que hace que la conciencia se vuelva extraña

(43) "La sociedad naciente dio lugar al más horrible estado de guerra, el género humano, envilecido y desesperado, no pudiendo volverse atrás ni tampoco renunciar a las adquisiciones desgraciadas que había hecho, trabajando sólo por su vergüenza por el abuso de las facultades que le honran, se colocó al borde de su propia ruina." (*Discours sur l'inégalité*, 2.ª parte).

(44) Este es el tema del cap. VI del libro I del *Contrat social*, donde ROUSSEAU explica que la alienación total en el estado civil crea una condición igual para todos y una unión tan perfecta, que nadie tiene ya nada que reclamar, pues "cada uno, entregándose a todos, no se da a nadie, y como no hay un socio sobre el que se adquiera el mismo derecho que a él le dan, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene".

(45) HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, París, Aubier, 1947, t. II, p. 312.

a sí misma, objetivándose en realidades políticas, económicas y otras, antes de reintegrarlas al Saber absoluto. Es en este último aspecto en el que el *Entfermdung*, de Hegel, anuncia la teoría marxista de la alienación, con la diferencia de que, si en la *Phenoménologie de l'Esprit* hay una recuperación de la totalidad del desarrollo, en Marx, la alienación es productora de residuos que es preciso abandonar. La política es precisamente uno de estos residuos.

Marx da al concepto de alienación un sentido muy preciso, que no puede confundirse con los significados vulgarizados actualmente, los cuales designan con este término cualquier malestar social, frustración, insatisfacción o reivindicación. Para captar el concepto en su verdad marxista y para aclarar la idea que Marx se hace de lo político, empezaremos por describir brevemente su razonamiento en particular, tal como queda expuesto en los *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844.

Según Marx, hay una doble relación original e inmediatamente dada, la del hombre con la naturaleza y la del hombre con el hombre (sociedad), que son, en el fondo, idénticas: decir que el hombre es un ser de la naturaleza es lo mismo que decir que es un ser social; pues naturaleza y sociedad y humanidad se definen recíprocamente y, por lo menos en el origen, se desarrollan dialécticamente la una con relación a la otra y no cada una de por sí (46). En este estado, el hombre, que es un ser de necesidades, encuentra inmediatamente sus satisfacciones en la naturaleza; es objeto de la naturaleza como es objeto para el otro y como el otro es objeto para él. La posibilidad de una escisión nace de la necesidad misma, pues, apto para trabajar, él transforma la naturaleza transformándose a sí mismo y a los demás. Trabajar significa crear objetos artificiales, objetos distintos a los que ofrece

(46) "Ser objetivo, natural, sensible es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o bien ser en sí mismo objeto, naturaleza, sentido para un tercero." K. MARX, *Manuscrits de 1844, Editions sociales*, París, 1962, p. 137. También: "Así aparece primero una relación materialista de los hombres entre sí, relación condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos: relación que da lugar a formas siempre nuevas y, por consiguiente, a una "historia", sin que sea necesario que un misterio cualquiera, político o religioso, venga a unir aún más a los hombres entre sí de otra manera." *Ioélogie allemande*, trad. Molitor, *OEuvres philosophiques*, t. VI, p. 164. V. asimismo J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, París, ed. du Seuil, 1956, p. 380-404.

la naturaleza. Con la aparición de los objetos artificiales, nacen otras necesidades que pueden enfrentar y efectivamente han enfrentado al hombre con la naturaleza y con los demás. Así, el trabajo, la producción, la industria, en resumen, el poder económico, se transforman en el origen de una ruptura entre el hombre, la naturaleza y los demás, cuando, en vez de transformarlos, los va deformando, es decir, cuando hacen que el hombre se vuelva extraño a la naturaleza y a los demás, e inversamente. Esta ruptura es la que Marx llama alienación y en realidad aparece con la primera desigualdad.

La alienación económica es, pues, primitiva. Origina una avalancha de otras alienaciones, política, religiosa, social, etc. También, «en último análisis», es a la que hay que volver a acudir para entender una situación y para enderezar lo que el trabajo ha deformado. Marx no considera, sin embargo, las relaciones entre la alienación económica y las demás alienaciones según el esquema de una causalidad mecánica. Siempre se trata de una relación dialéctica, es decir, que, a su vez, el desarrollo político o religioso influye sobre el desarrollo económico. Del mismo modo, cuando la alienación despoja al hombre del fruto de su trabajo, no sólo se encuentran alienados el esclavo o el proletario, sino también el amo o el propietario. Los unos sufren la desigualdad por privación, porque no tienen lo suficiente; los otros, la sufren por exceso, porque tienen demasiado. En resumen, por la alienación, el trabajo, que es mediación entre el hombre, la naturaleza y los demás, se torna una «fuerza enemiga y extraña». Lo importante, pues, es volver a encontrar el verdadero sentido del trabajo, hacer de él una fuerza de transformación y no de deformación; esto es, ejercer un peso sobre lo económico. En efecto, creador de todas las alienaciones, es también el instrumento de la desalienación, es decir, que si se llega a desalienar el sector económico, también se desalienarían, por repercusión, todos los demás sectores de la actividad humana. El resultado será la reconciliación del hombre con la naturaleza y con los demás hombres, no por un redescubrimiento de lo inmediato originario, sino por el acceso a lo universal, que Marx llama el comunismo. Se instaura profeta de aquel futuro Estado, pues ve en el comunismo

«el enigma de la historia resuelto, sabedora de que él es tal solución».

Este breve resumen nos deja entrever suficientemente cuáles son las ideas de Marx sobre el origen, la esencia y el estatuto de lo político en el interior de la sociedad. Digamos sólo, de pasada, que el marxismo adopta conceptos que ya hemos criticado anteriormente: admite la posibilidad de separar política y sociedad, acepta implícitamente la existencia de un «social puro» y rechaza, por tanto, el ver en lo político un elemento constitutivo de la realidad social. Dicho esto, analicemos ahora las repercusiones de esta teoría de la alienación en el problema político. Marx ve en la política una actividad derivada cuyo origen debe buscarse, no en lo económico, sino en la alienación económica; lo político es un artificio, ya que únicamente se manifiesta en la producción de objetos artificiales que, en vez de transformar la sociedad según su principio dialéctico original, la desnaturalizan y la corrompen. No es, pues, una categoría de la existencia humana, sino un accidente de la historia, una mala convención o institución y hasta una «superstición» de la que la Humanidad debe y puede liberarse. De ahí la teoría del «deterioro del Estado» o de lo político, cuya fórmula no se encuentra en Marx, sino en Engels y Lenin, aunque traduzca perfectamente la idea general que Marx se hacía sobre el porvenir de la política. Se entiende entonces sin dificultades que el problema de Marx no se planteaba en los términos de una elección entre una nueva y buena política por promover y la mala política hasta entonces empleada, sino entre el fenómeno político como tal y una sociedad apolítica, de carácter puramente asociativo, tras la desaparición de lo político.

Esto no significa que Marx no haya entendido cabalmente el fenómeno político. Contrariamente a lo que opina un cierto número de sus críticos e intérpretes, parece que hasta entendió mejor el problema político que el problema económico. En efecto, vio con justeza el valor del presupuesto del enemigo, llamando al proletariado a la lucha de clases. Comprendió todo el provecho que se podría sacar de la relación de mando y obediencia, organizando políticamente la clase obrera y defendiendo la dictadura del proletariado. Su crítica de la propiedad demuestra, en fin, que la cuestión de lo privado y de lo público era una de sus mayores

preocupaciones. Además, la imagen que él se creó de la sociedad futura lo confirma negativamente. Será una sociedad sin enemigo, porque será aligerada de cualquier poder. La gran dificultad del marxismo reside en el hecho de que, al mismo tiempo que va afirmando teóricamente que sólo el final de la alienación económica suprimirá lo político, adopta el camino revolucionario, pensando que podría suprimir lo político por los caminos de lo político. De ahí las numerosas contradicciones de una teoría que asegura poder resolverlas todas. En efecto, si es cierto que se obtiene al final sólo lo que se entrega al principio, es poco probable que se logre suprimir la violencia por la violencia. Por el contrario, se la justifica por el hecho mismo de emplearla, a menos de admitir que la lucha es el medio de reconciliación entre los hombres y la servidumbre dictatorial la base de la libertad.

Más desconcertante aún resulta la constante vacilación del marxismo entre la altura sublime de los fines y de las intenciones que anuncia, y la dureza de los medios que preconiza. Y así ocurre que el lector deseoso de hacerse una clara idea de esta doctrina, se encuentre verdaderamente desconcertado. Filosóficamente, la política tiene desde el punto de vista marxista un significado sólo negativo y hasta dañino. Las discusiones sobre el mejor régimen y la disposición o el equilibrio de los poderes, la reflexión sobre los medios y la meta específica de lo político no ofrecen, en principio, desde el punto de vista marxista, ningún interés, pero tácticamente la praxis utiliza a fondo todos los recursos de la técnica política tan desdeñada, para preparar y hacer triunfar la revolución destinada a destruir cualquier política. Aunque Marx fue enemigo de la democracia burguesa y liberal, personalmente fue un hombre de sinceras convicciones democráticas, pero al mismo tiempo se formó de la futura democracia un concepto que parece ser la negación de aquel régimen. En efecto, la concibe como el paso a la sociedad universal, vaciada de cualquier contenido político, en cuyo seno reinaría la pura asociación bajo la forma de una armonía de los intereses y de las necesidades de todos. Pero si ya no es un régimen político, ¿no contradice entonces su peculiar significado? Así es como Marx se ve llevado a señalar como «real» una democracia que nunca ha existido y sin duda nunca existirá, y como «formal» la que procura imponerse en el respeto

de la libertad, a pesar de incontables obstáculos. También llama «prehistoria» al pasado real, vivido y conocido del hombre, y reserva la palabra «historia» a un porvenir absolutamente indeterminado y puramente conceptual. En otros términos, a pesar de emplear el vocabulario corriente, el marxismo altera el sentido de las palabras, da una voltereta a lo real para dedicarse a anticipar sin cesar un futuro desconocido, y se entrega a una verdadera torsión del lenguaje, desconcertando al lector, que no tiene conciencia de ser un individuo alienado, que no sabe que él es otro y que ignora que el hombre que él es no es el verdadero hombre. Así, el hombre marxista aparece como un individuo que piensa en categorías distintas a las que vive. Es un ser que se entrega apasionadamente a la política para liberar de ella a las futuras generaciones, como si la intensidad del instante pudiera vencer el tiempo.

Estas oscilaciones se explican, por una parte, por el hecho de que el marxismo únicamente ve en lo político una creación artificial y desgraciada del hombre, y por otra parte, por la flexibilidad de la dialéctica histórica, que permite, en el curso de un análisis seudo-positivo, pasar sin transición del plano de la realidad alienada al del estado futuro y desalienado de la Humanidad, y viceversa. Si la política es una actividad nefasta y artificial, esto se explica por el hecho de que, según Marx, hay alienaciones que pueden ser desalienables y otras, como lo político, que no pueden serlo. O sea, que sólo hay una esencia, la de lo económico.

Toda la teoría de la alienación política encuentra su razón de ser en el privilegio ontológico, epistemológico y redentor que Marx atribuye a lo económico. Esto, es cierto, se encuentra también alienado en las actuales condiciones históricas, pero al propio tiempo que es la fuente de cualquier alienación, es también el instrumento de la desalienación total de la Humanidad futura. Es la causa del mal en el mundo, pero también es el elemento salvador. Muy distinto es el estatuto de lo político y de lo religioso (el destino de estas dos esencias es más o menos idéntico en el marxismo). Mientras que, en virtud de su papel de fundamento ontológico de la sociedad, lo económico es desalienable y por este hecho continuará determinando la existencia humana futura, lo político no es desalienable. O mejor, la desalienación de lo político signi-

fica su aniquilamiento, su desaparición. Dicho de otra manera, en la Humanidad futura, desalienada, lo económico se perpetuará, pero lo político y lo religioso no se manifestará ya. Será, sencillamente, suprimido. Lo político es, por así decirlo, absolutamente una alienación. Esto proviene de que no deriva directamente de lo económico, sino sólo de lo económico viciado, deformado, alienado. En estas condiciones, es evidente que el día en que lo económico se vuelva a enderezar y haya vuelto a encontrar su verdad y su pureza, los males provocados por su alienación, en particular lo político, ya no tendrán razón de ser y tendrán que desaparecer. Así, lo económico está alienado sólo accidentalmente, por culpa de una cierta situación histórica, pero lo político, como consecuencia de esta alienación, no tiene otra realidad que la de una actividad profundamente alienada. En este sentido es en el que lo político podría ser una categoría permanente, ni de la sociedad ni de la existencia humana. En la historia global de la Humanidad, corresponde a un período ilegítimo y envilecedor: es una ideología, en el sentido peyorativo que Marx da a este tiempo. El hombre político es siempre el otro hombre, el hombre extraño a sí mismo, el hombre falso, inauténtico y perdido. Asimismo, la actividad política es exterior a la Humanidad, no es ni objetiva ni real. En otros términos, lo político pertenece sólo a la historia del hombre, no a su naturaleza. No es característico de la sociedad, sino únicamente de una cierta sociedad roída por el mal de la alienación.

17. Crítica del concepto marxista de la alienación.

Hay que hacer una primera serie de observaciones relativas al significado que da Marx a la noción de alienación, cuando se la confronta con lo que sabemos del hombre por la experiencia y por la historia. Es indudable que la alienación es un concepto útil desde el punto de vista motivador de la felicidad, para comprender y analizar ciertas situaciones históricas. Uno de los méritos de Marx es precisamente el haber unido situación y alienación. Así, cualquier clase ascendente que reivindica su puesto al sol, que exige el reconocimiento de sus derechos y procura participar directa o indirectamente en el poder, demuestra, explícita o implíci-

tamente su alienación en la sociedad. En este caso, se puede hablar de una alienación política, con la condición, sin embargo, de reservar a este concepto el carácter contingente que le dan las situaciones históricas y de no hacer de ella una especie de comodín aplicable a cualquier situación. Este concepto sólo puede tener un valor relativo. Sin embargo, Marx ha sucumbido a la intemperancia de la historia cuando le confiere un significado casi universal, que borra, en fin de cuentas, la relación de las situaciones, haciendo de lo político, como tal, una alienación. Fue llevado a adoptar esta posición porque consideraba esta noción únicamente bajo su aspecto peyorativo y hasta negativo. No existe ninguna razón para que siempre sea así; por el contrario, como Hegel demostró, puede constituir un enriquecimiento. No es, pues, fatalmente un mal o una perversión, sino una de las formas que la vida utiliza para expresarse y desarrollarse.

La posición adoptada por Marx suscita toda clase de preguntas cuyas contestaciones buscaríamos vanamente en sus obras. ¿Cuál es la razón por la cual lo económico es desalienable, mientras los efectos de su alienación, la política y la religión son absolutas alienaciones? Marx, no sólo nunca logró probar la existencia de alienaciones absolutas, sino que su pensamiento se muestra vacilante con respecto a la alienación del hombre por la ciencia o por la técnica. Estas dos últimas actividades, y también la actividad artística, ¿son desalienables o bien, por el contrario, son alienaciones absolutas? Se sabe que Marx, al menos se ocupó indirectamente del problema de la ciencia y de la técnica con motivo de su análisis del trabajo. De acuerdo. Pero las actividades políticas, militares, religiosas o caritativas también son aspectos del trabajo. ¿Cuáles son las razones por las cuales Marx se mostró tan severo para lo político y lo religioso, y más bien circunspecto e indeciso en relación con la alienación del hombre por la ciencia y la técnica, de lo que hoy en día somos testigos? Sin duda porque compartía, sobre estas últimas actividades, los prejuicios de su época. En efecto, hubiera sido un sacrilegio dudar, en ciertos medios intelectuales del siglo XIX, de las virtudes de la ciencia y de la técnica. En el fondo, Marx seleccionó las alienaciones en función de criterios subjetivos de su propia filosofía. Admitamos el estatuto privilegiado de lo económico como fuente de cualquier

alienación que pervierte la naturaleza humana por sus derivados político y religioso. De todas formas, resulta difícil creer que lo económico, alienado durante tan largo período de la historia, se tornará un día absolutamente inofensivo y no marcará con sus errores pasados la futura sociedad comunista. Habría que suponer que, llegado a aquel estado nuevo, el hombre perdería la memoria de su historia secular por el hecho mismo de la desalienación, ya que de otro modo correría el riesgo de contaminarse por el recuerdo de lo que fue. Se afirmará que la teoría marxista de lo normal y de lo patológico se inspira en la práctica médica, que igualmente procura obrar sobre las causas del mal. ¡Ciertamente! Pero no hay que olvidar que la medicina ha sido incapaz hasta ahora de demostrar una curación absoluta. Por esta razón, nada impide plantear la cuestión bajo una forma muy general: un estado social que excluye cualquier posibilidad de alienación, ¿puede concebirse, si el hombre verdadero es el que conocemos desde que existe una historia consciente? No basta, en este caso, hacer una sencilla sustitución verbal, llamado «prehistoria» a la historia vivida realmente por los hombres, bajo el pretexto de que el hombre «real» todavía no ha nacido y que aparecerá mañana con la aurora de la historia que está esperando crearse.

¿Cuál es, según Marx, aquel hombre real? Aunque haya rehusado describir anticipadamente el comunismo futuro, nos ha dejado, sin embargo, un cierto número de indicaciones. En los *OEkonomischphilosophische Manuskripte*, presenta al hombre nuevo como el hombre total, el que será plenamente hombre porque habrá vencido todas las contradicciones y todas las alienaciones, y restablecido la armonía perdida entre la naturaleza, la humanidad y la sociedad. Aquella humanidad seudototal, Marx la imagina como el resultado de una doble reducción.

En primer lugar, el socialismo tiene como misión reducir las alienaciones políticas, religiosas y hasta filosóficas, de manera que tenemos derecho a preguntarnos si el hombre total no será un ser abstracto, por el hecho de que se verá privado de las determinaciones concretas de la política y de la religión, a través de las cuales la Humanidad forja la historia dando un sentido a su futuro. El problema estriba en saber también si las contradicciones que el marxismo quiere reabsorber no constituyen precisamente

la trama de la vida humana y no condicionan su desarrollo. Hay, en efecto, buenas razones para creer que la Humanidad futura estará en conflicto con los mismos problemas que el hombre procura resolver desde que conocemos su historia: conflictos entre política y economía, entre arte y moral, entre religión y ciencia, etcétera. ¿Por qué lo económico, que según la opinión de Marx se encuentra en el origen de todas las contradicciones y alienaciones, cesaría un día de crear contradicciones? Pues de otro modo no se entiende por qué empezó a crear estas contradicciones. Es de temer que Marx se forma de la economía una opinión falsa, por no haber analizado correctamente su esencia. Si las contradicciones son inherentes a la naturaleza, como parece posible, hay muchas probabilidades de que la reconciliación preconizada por Marx no llegue a realizarse nunca.

En segundo lugar, el hombre total será el resultado de la reducción de los antagonismos entre las clases u otras agrupaciones humanas, bajo el impulso de una categoría de hombres privilegiados, con exclusión de los demás, esto es, el proletariado. ¿Qué es lo que nos autoriza a pensar que una clase de hombres que nació como las demás, en condiciones históricas particulares y contingentes, será capaz de entender plenamente la totalidad de la historia? Y si la política es perversión de la naturaleza humana, ¿por qué la clase proletaria es la que únicamente escaparía de la culpabilidad política? En efecto, no se ve la razón que hiciera de una dictadura de masas un régimen más inocente que la dictadura ejercida por individuos. ¿Por qué el proletariado, ejerciendo el poder, no habría de perpetuar la eterna política?, es decir, ¿por qué el poder ejercido por los no-proletarios agravaría la alienación política, mientras que el poder ejercido por los proletarios conduciría a la desalienación de la sociedad? Estas objeciones son clásicas, pero ello no les quita nada de su importancia y de su justeza. Quiérase o no, la fuerza mundial del marxismo depende mucho más de la potencia política que representan los gobiernos que se acogen a su filosofía, que de la verdad de su doctrina. Se asiste, por así decirlo, a una revancha de la política sobre la profecía. En efecto, los partidos comunistas pronto han vuelto a encontrar el sentido y la eficacia de la organización política y obran como si lo político no fuera fundamentalmente una aliena-

ción. Ahí también se descubre que la generosidad de las intenciones y de los fines no libera al hombre de las maldiciones que pesan sobre cualquier acción que recurra a la coacción, a la fuerza y a la violencia. Tal vez sea conveniente recordar aquí la idea de Max Weber, de que la política no se deja manipular como una herramienta (47). Tentar lo político es desencadenar fuerzas incontrolables que corren el riesgo de destrozar a los temerarios. No se vence su potencia con sencillas convicciones.

Si la teoría marxista de la alienación fuera cierta, y en vista de que encontramos por todas partes el fenómeno político tan lejos como nos remontemos en la historia, habría que admitir que desde siempre el hombre histórico ha estado fundamentalmente alienado. La misma historia no sería sino una larga alienación cuyo fin sería imposible prever. Salvo el período ficticio de la armonía original y el estado prometido de la reconciliación, el hombre nunca se hubiera hallado en su estado normal, nunca hubiera sido el mismo, sino siempre extraño a sí mismo, algo distinto a un hombre. Así es como el hombre no alienado del origen, o desalienado del porvenir (en el sentido marxista), que nunca ha existido empírica ni históricamente, se torna en un ser «real», es decir, que en nombre de la filosofía de la historia, el ser antihistórico e inexistente se transforma en el ser real. De ahí algunas preguntas, sin duda vulgares y que parecerán ridículas a los iniciados, aunque nos devuelven a la candidez de la interrogación filosófica: ¿Cómo puede ser que, estando la Humanidad alienada desde el principio de la historia, un ser que no es un Dios y que rechaza cualquier revelación, pero que se halla alienado como todo ser histórico, haya podido descubrir en el siglo XIX, en condiciones a su vez alienadas, el fenómeno universal de la alienación histórica y el medio de acabar con ella? ¿Qué puede saber del hombre no-alienado un hombre alienado que nunca encontró sino otros seres alienados y que conoce sólo por la experiencia y la historia, otras realidades alienadas? ¿Puede ser, en estas condiciones, el fenómeno de la alienación, tal como el marxismo lo

(47) "Sobre este tema, no dejaremos que nos cuenten historias, pues la interpretación materialista de la historia no es tampoco un vehículo en el que pueda uno montar a su antojo y que no se pararía ante los promotores de la revolución." MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, París, Plon, 1959, p. 195.

concibe, otra cosa que una hipótesis, una sencilla visión del espíritu?

No es difícil comprender, pues, que la explicación que Marx propone del fenómeno político como realidad alienada, se vuelva caduca. Esto aparecerá aún con más claridad si se intenta interpretar el sentido de la alienación en la economía general del sistema marxista. Esta será la segunda serie de observaciones, que se limitará a algunos grandes rasgos, pues así como no fue posible anteriormente entrar en todos los detalles del fenómeno de la alienación, tampoco se trata ahora de hacer la crítica completa del conjunto del marxismo. Sólo importa averiguar si la opinión que Marx se forma del origen y de la naturaleza de lo político posee la solidez y el carácter científico que a menudo se le atribuyen.

La alienación no es, en el fondo, más que otro término para designar el problema clásico del mal. Ciertamente, el marxismo no es una teodicea; igualmente se rebela a ser una moral (relegando religión y moral a la categoría de ideologías). Sin embargo, es fundamentalmente una ética, o más bien una antropología moral que procura explicar el origen y la existencia del mal en el mundo. Por esto, utiliza analógicamente temas de la caída y de la redención, que dan precisamente a la noción de alienación su verdadero significado. En tanto hace de la religión y de la política alienaciones absolutas, Marx deja entrever que el mal no es inherente a la naturaleza humana, sino únicamente a la historia del hombre. Sin embargo, no es éste el lugar para entrar en los detalles de ese concepto del mal. Lo que parece característico es que el marxismo pertenece a la categoría de las filosofías que creen implícitamente que es posible que la ética sustituya a la política; de ahí su hostilidad contra esta última. Y, ya que estima haber encontrado la solución del problema social, basta mostrar la causa del mal en el mundo, bajo la forma de la alienación, y de aportar el remedio sin conocer la naturaleza del pretendido mal, es decir, sin hacer un análisis conceptual de lo político mismo. ¿Para qué estudiar una imagen inauténtica del hombre? Pero, al mismo tiempo, y tal vez por culpa de este descuido, le ocurre que vuelve la espalda, dejándose seducir por el milenarismo y que se compromete apasionadamente, como en todos los milenarismos, en la vía política que él condena.

La originalidad del marxismo consiste en fundar lo ético sobre lo económico. Sin embargo, contrariamente a lo que pretende, este fundamento no puede justificarse científicamente. El marxismo es, sencillamente, una filosofía que toma como base lo económico, como otras la conciencia, la razón, la sensación o la permanencia. Es indudable que esta manera de ver las cosas ha abierto y sigue abriendo todavía nuevas perspectivas, pero nada nos permite pensar que lo económico sea el verdadero y único fundamento de la realidad social, o bien que goce de una superioridad sobre las demás relaciones sociales. Por consiguiente, la teoría de la alienación, y con mayor razón la idea de una política como alienación absoluta, se hacen por lo menos sospechosas desde el punto de vista del análisis positivo y empírico.

Al hacer derivar lo político de la alienación económica, es decir, de una realidad extraña, fatalmente sucede que no pueda ser sino una alienación, y al analizar el problema de su naturaleza bajo el ángulo ético, no se le puede entender en su esencia. Esto significa que, planteando la cuestión en los términos que él mismo escogió, el marxismo no podía captar filosóficamente ni sociológicamente lo político en toda su realidad. En efecto, no existe ninguna razón perentoria que nos obligue a ver una alienación absoluta en el fenómeno político, en lugar de en lo económico. Por otra parte, si es cierto que la política nos da sólo una idea parcial de la realidad humana, es, sin embargo, tan verdadera o tan falsa como la que nos da de ella lo económico o cualquier otra relación social. En explicaciones del estilo de las ilustradas por el marxismo, lo importante es escoger «bien» el punto de partida, es decir, el estado seudo-original. Según se dé, por otras razones tan valederas, a lo político o a la religión el mismo estatuto original que Marx confiere a la economía será posible demostrar con la misma fuerza que lo económico es alienación absoluta, en virtud del presupuesto del amo y del esclavo, y que lo político es el elemento salvador. Está fuera de duda que el hombre es un «ser de necesidades»; pero no es sólo esto, ni originalmente. Es decididamente todo el hombre. Al otorgar la preponderancia a una actividad particular sobre las demás se reduce al hombre a un esquema abstracto, pues se le priva artificialmente de la multiplicidad de determinaciones concretas que hacen inmediatamen-

te de él un ser lleno de contradicciones. El problema humano consiste tal vez menos en suprimir las contradicciones que en hacerlas cohabitar lo más armoniosamente posible para que el hombre conserve toda la riqueza de sus posibilidades y todas las condiciones de su desarrollo, que siempre, en gran parte, seguirá siendo imprevisible.

En adelante, estará claro que, no más que las otras teorías que hemos analizado anteriormente, el marxismo no es tampoco capaz de determinar con probabilidad o verosimilitud el origen de lo político. Por el contrario, compone este origen en función de la hipótesis previa que orienta todo el sistema: la posibilidad de una Humanidad sin contradicciones. Con mayor precisión se otorga un cierto origen en función de los fines últimos que asigna a la sociedad humana. ¿Es cierto que el estado original estaba libre de toda contradicción y que reinaba una armonía dialéctica entre la naturaleza, el hombre y los demás? ¿Es verdad que la sociedad se encamina necesariamente hacia la reconciliación entre el hombre y la naturaleza y que suprimirá las contradicciones? Nada nos permite afirmarlo. Lo político tiene sólo significado en el marxismo porque está situado entre un mito original y una utopía final (48). En efecto, la alienación supone, en primer lugar, un estado anterior calificado de legítimo, de justo y natural, pues de otro modo no tendría sentido, ya que únicamente puede haber alteración en relación con una situación anterior, y por otra parte, un estado posterior desalienado que volverá a encontrar, bajo otras formas, la pureza original. Es el mismo proceso que permitió a Rousseau volver a encontrar, por la alienación, en el estado civil, la libertad original del estado de naturaleza. Es lógico que, cogido entre la ficción del estado mítico primero y el estado utópico final, considerados como únicos «reales», lo político se vuelva forzosamente algo artificial, convencional o extraño a la naturaleza, y pierda la realidad de una esencia.

En todos los tiempos, la ciencia ha utilizado construcciones ideales para interpretar lo real, pero éstas nunca han sido consideradas como la misma realidad. En la medida en que el marxis-

(48) Entendemos por mito un procedimiento de regresión de la explicación que sustituye a la causalidad analítica infinita, una hipótesis alegórica o fabulosa, y por utopía, un proceso de progreso de la descripción que prescribe a la acción un fin puramente ideológico o profético.

mo sustituye la filosofía de la historia por la historia empírica, se hace la ilusión de destruir (teóricamente) la sociedad para reconstruirla (también teóricamente), es decir, desconsidera la historia en nombre de su posiciones antihistóricas, y lo que se trata de entender es la sociedad empírica y real y las manifestaciones políticas igualmente reales de esta sociedad. Es cierto que los hombres que viven en ella siempre se han hecho una idea del origen y del fin de lo político y obran en consecuencia. El punto de vista que aquí adoptamos no lo desconoce, pues como ya hemos dicho anteriormente, no es posible analizar correctamente la actividad política concreta en su verdad, sin tenerla en cuenta. Lo que nos parece esencial es no confundir el trabajo del politólogo con el dogmatismo del hombre político, que procura convencer, reunir partidarios y solicitar adhesiones a un programa.

18. El problema filosófico del origen.

A la luz de los diversos análisis críticos que acabamos de hacer, surge un nuevo problema. En efecto, las dificultades de todas las teorías que hemos examinado tienen su fuente en una cuestión más general: ¿hubo un origen? No sólo se plantea esta cuestión en lo que concierne al origen de lo político, sino en lo que concierne a cualquier actividad humana y a la existencia en general. Hasta que no se haya contestado, es inútil imaginar que se logrará solucionar el problema particular del origen de lo político. Parece que no es posible solucionar esta cuestión, pues si hay un origen no puede ser sino absoluto y no fenomenal. No puede consistir en una suma de elementos, ni en el término de un encadenamiento causal regresivo, ni en un fenómeno más originario que los demás. En efecto, un origen por combinación de elementos presupone una fuerza combinadora más original; la regresión causal retrocede de fenómenos en fenómenos sin nunca poder salir del campo fenomenal; en fin, no existe en la naturaleza humana un fenómeno que pueda ser declarado valedero y objetivamente más fundamental que los demás. Y toda las teorías antes nombradas admiten como bien fundado, por lo menos uno de estos tres caminos, cuando todas son igualmente hipotéticas. Si el hombre pudiera efectivamente remontarse al origen, es decir,

donde no hubiera nada más original que el origen, permanecería siempre en el origen y nada empezaría perpetuamente. En efecto, no podría haber más que un origen, ya que la multiplicidad de los orígenes sería una contradicción con la noción. No se puede, pues, hablar de orígenes innumerables más que de manera relativa, es decir, en el seno de la historia, a propósito de acontecimientos o de fenómenos particulares.

En este último caso, los problemas concernientes al origen pueden ser muy aclaradores, menos porque tratan del aspecto original de los fenómenos que de su originalidad, es decir, de su particularidad y su singularidad históricas. No hay que interpretar, sin embargo, la preocupación de rigor conceptual que reclamamos aquí como una complicidad cualquiera con el cientismo, sino sólo como una voluntad de evitar cualquier confusión de los géneros. De todos modos, el cientismo es una doctrina fundada sobre una confusión de este tipo, en la medida en que cree que todo se puede explicar científicamente y que relega a la categoría de supersticiones o de oscurantismo lo que escapa al control científico. Así le ocurre cuando, bajo el pretexto de antemetafísico, mezcla los problemas de metafísica concernientes al origen o a los fines últimos del hombre, con los que pertenecen al estricto análisis de orden científico o filosófico. Nuestra negativa a enturbiar las explicaciones por la historia y la experiencia humanas merced a conceptos lo más elaborados posibles, con las hipótesis sobre el origen y el fin de la Humanidad, responde ante todo a un imperativo metodológico, es decir, que nuestros únicos presupuestos serán los que la reflexión crítica puede controlar. La cuestión planteada en esta obra puede resumirse así: ¿qué es lo político?; dejando claro que abandonaremos cualquier anticipación sobre lo que eventualmente podría suceder en un porvenir indeterminable, y que sólo procuramos comprender su realidad bajo la forma típica que la Humanidad conoce desde siempre a través de su cotidiana experiencia.

Ahora es posible determinar claramente nuestra posición sobre este punto. Lo político es una esencia, es decir, es una categoría fundamental, vital y permanente de la existencia del hombre en sociedad, en el sentido de que el hombre es ya un ser social por naturaleza. Se trata de una idea razonable, conforme a la expe-

riencia humana, pues ante la imposibilidad de remontarnos hasta el origen, no es tampoco posible hacer derivar lo político de un fenómeno supuesto más originario que aquello mismo. Por el contrario, todas las esencias son igualmente originarias; ninguna se explica por otra, pero cada una puede comprenderse por sí misma. Esto quiere decir que el hombre es inmediatamente un ser político, como es inmediatamente un ser económico o religioso, sin que se pueda hablar de una anterioridad cronológica o de una superioridad lógica de una de aquellas actividades sobre las demás. El hombre es todo el hombre desde el principio, por lo menos virtualmente.

Las teorías del origen mezclan fácilmente tres clases de problemas que conviene distinguir, por lo menos metodológicamente: los que tratan del origen real o supuesto, los que tratan del fundamento de principio y los que tratan de la justificación. Nos parece que desde el punto de vista del análisis de una esencia, sólo los problemas concernientes al fundamento son verdaderamente fructuosos, si se entiende por esencia la evidenciación de los presupuestos propios y del fin específico de una actividad. En general, se procura remontar hasta el origen de las cosas para justificar una elección hecha previamente por razones éticas, económicas, religiosas, ideológicas y otras. Así es como las teorías del origen procuran menos entender lo que es lo político, que justificar más o menos directamente un régimen político particular o un estado social determinado que aquéllas consideran como únicos legítimos. Están, pues, mucho más preocupadas de encontrar, cueste lo que cueste, pruebas y argumentos capaces de consolidar una convicción más o menos partidista, que de analizar fenomenológicamente una actividad. Por esta razón, hacen intervenir toda suerte de consideraciones, a menudo extrañas a la cuestión, creencias éticas, económicas, jurídicas o pedagógicas, y confunden la esencia de una cosa con su significado. Así ocurre que se subordina lo político, ora a lo económico, ora a lo ético, ora a la religión, con la esperanza de encontrar por este camino la explicación del fenómeno, mientras que desde el punto de vista empírico de la existencia humana, cada una de estas actividades expresa igualmente y con la misma razón que las demás, las posibilidades contradictorias que existen en el hombre.

A pesar de que el hombre transforma sin cesar la sociedad por medios políticos y otros, no depende de él que haya una sociedad y que ésta sea política. Es cierto que la realidad política está lejos de ser siempre benévola y tranquilizadora; es, a veces, intolerable. Sin embargo, estamos condenados a soportarla, a comprenderla y a organizarla lo mejor posible con medidas prácticas. Tan generosas, a veces, incluso tan útiles como puedan ser para la acción, los fines últimos y las utopías o mitos, no llegan, sin embargo, nunca a vencer la importancia de lo político (49). Hasta se puede ver en estas teorías del origen una huida de lo real, una negativa a enfrentarse con los verdaderos problemas. Cuando no fabrican una sociedad ideal y puramente teórica, ocurre que se hacen la ilusión de construir lo construido, de dar existencia a lo existente. Así se convierten a menudo en el falso legislador de leyes eternas.

(49) V. con este propósito el artículo de P. RICOEUR, que escribe a raíz de los acontecimientos de Budapest (en octubre de 1956): "Lo que me sorprendió de los acontecimientos es que revelan la estabilidad, a través de las revoluciones económico-sociales, de la problemática del poder. La sorpresa es que el Poder no tenga casi historia, que la historia del poder se repita, se pisotee; la sorpresa es que no hay sorpresa política verdadera. Las técnicas cambian, las relaciones de los hombres, según las circunstancias, evolucionan, el poder desarrolla la misma paradoja, la de un doble progreso en la racionalización y en las posibilidades de perversión." ("La paradoja política", en *Esprit*, mayo de 1957, p. 722).

SEGUNDA PARTE

LOS PRESUPUESTOS DE LO POLITICO

Introducción

LA NOCION DE PRESUPUESTO

19. Definición del presupuesto

Se trata, pues, de comprender lo político en sí mismo, como constituyente de una esencia, es decir, analizar sus fundamentos y sus presupuestos. Esto sólo puede hacerse filosóficamente. En efecto, así como no es posible explicar la esencia de la ciencia o sus fundamentos por los medios ordinarios del método científico propiamente dicho, ni la esencia de las matemáticas por el camino de la demostración matemática, ni la esencia de la religión por las diversas prácticas religiosas, tampoco es posible explicar políticamente lo político, esto es, por los propios medios que la actividad política utiliza. En todos estos casos nos vemos obligados a recurrir a la filosofía, pues sólo ella es reflexión sobre los fundamentos o presupuestos.

¿Qué es un presupuesto? ¿Cómo se reconoce? Al ser multiforme la realidad empírica y tener en ella las cosas funciones distintas, está claro que los conceptos que las designan tienen también distintos significados. Unos tienen un empleo esencialmente metodológico o práctico, son instrumentos de operación o de ejecución. Así ocurre con el análisis o la síntesis en el orden del conocimiento, del rezo o del sacrificio en la religión, de la fuerza en la política. Otros, resumen un movimiento de ideas o designan las formas particulares que adopta una esencia según las épocas. Así ocurre con el concepto de capitalismo en la economía, de los

de democracia o tiranía en política, y del cristianismo en el dominio religioso. Es evidente, por ejemplo, que hubo y habrá todavía otras formas económicas que el capitalismo, que hubo y habrá otras formas religiosas que el cristianismo. Esta segunda clase de conceptos no define, pues, específicamente una esencia, ya que ésta subsiste independientemente de las variaciones y de las formas espacio-temporales por las cuales se manifiesta concretamente. Con mayor exactitud puede decirse que cualquier esencia, al no ser una entidad abstracta, se aparece a los hombres de una época como ligada a una forma particular, pero esta forma particular o la suma de todas las formas posibles, no basta para determinarla en toda su realidad. La esencia de lo económico, por ejemplo, no se reduce a la libre empresa o al dirigismo. La desaparición de la democracia no interrumpe la actividad política, como tampoco el ocaso del romanticismo arrastró consigo la supresión de la actividad artística. Finalmente, hay otros conceptos que definen necesaria, invariable e inmutablemente una esencia, en el sentido en que su disolución arrastraría la supresión de la esencia misma. Suprimamos la contradicción y suprimiremos la lógica; suprimamos la relación de lo sagrado con lo profano, o bien la del dueño con el esclavo, y suprimiremos al mismo tiempo la religión o la economía. Del mismo modo, si suprimimos, por ejemplo, la relación de mando y obediencia, suprimimos la política. Entendidos de esta manera, los presupuestos de lo político son conceptos que nos permiten entender lo que hace que la política sea la política, lo que hace que siempre sea necesariamente lo que es y no otra cosa. Por consiguiente, mientras subsista la relación de mando y de obediencia, es totalmente inútil esperar un aniquilamiento del Estado o de la política. Más explícitamente, los presupuestos son de algún modo evidencias que se imponen *a priori* y se vuelven a encontrar necesariamente en formas históricas variables, con las cuales una esencia se manifiesta concretamente. Como evidencias, no se las puede justificar: son condiciones absolutas de una esencia. Esto no significan que sean el fundamento absoluto y único de todas las cosas, y sí únicamente las condiciones de las posibilidades de una esencia determinada. Cada esencia posee otros presupuestos: existen los de la economía, los de la moral, de la religión o del arte. En términos distintos, son

cada vez privativos de una esencia de las que determinan la especificación.

Se puede definir lo presupuesto de la siguiente manera: es la condición propia, constitutiva y universal de una esencia.

Cualquier esencia tiene, en primer lugar, sus presupuestos propios que permiten distinguirla de otra esencia. Es cierto que existe un comercio dialéctico constante entre ética, economía, religión y política. A pesar de todo, no pueden confundirse estas actividades, porque cada una posee presupuestos particulares que condicionan su autonomía. En estas condiciones, resulta que no puede hacerse derivar lógica, genética o históricamente una esencia de otra, ni asimilarla a otra: cada una debe ser comprendida por sí misma. Es inútil insistir largamente sobre las ventajas teóricas y prácticas de esta doctrina. No sólo facilita el análisis conceptual de una esencia, al mismo tiempo que impone el conocimiento un desarrollo riguroso, sino que también permite desembrollar con suficiente claridad la complejidad de las relaciones entre las distintas esencias y dar cuenta de los conflictos y antagonismos que les han enfrentado y les enfrentan inevitablemente en el curso de la historia y de la evolución de la Humanidad. Desde el momento que todas las esencias son autónomas, se comprende sin dificultad que no existe entre ellas una relación de subordinación lógica o de jerarquía necesaria. Por otra parte, si el mismo presupuesto condiciona invariablemente una misma esencia, se entiende también por qué lo político permanece específicamente idéntico a sí mismo, a pesar de las variaciones históricas y de la sucesión de los regímenes. Ello es la razón de la permanencia de una esencia en la duración. Cierto que nada prohibe hacer intervenir consideraciones psicológicas o éticas en el análisis concreto de un tipo de mando; sin embargo, desde el punto de vista que aquí nos interesa, no tienen sino un valor circunstancial, pues son incapaces de dar cuenta de la relación intrínseca entre mando y política. También se puede encontrar el fenómeno de mando en otro lugar que en las agrupaciones políticas, pero lo esencial es saber que, si bien puede haber mando sin política, no puede haber política sin mando. En otros términos, el hecho de que un presupuesto sea propio de una esencia no significa que le pertenezca exclusivamente.

Luego, el presupuesto es condición constitutiva de una esencia. Evitamos voluntariamente la noción, hoy en día corriente, de estructura, porque designa una disposición sencillamente condicional e institucional que puede variar con las circunstancias históricas. Es verdad que una estructura puede ser duradera, pero no es de condición invariable, es decir, que decide en el caso de lo político, por ejemplo, acerca de las formas y de los aspectos concretos de una comunidad política, pero no determina la existencia misma de lo político. Las estructuras modelan, pero nada tienen de necesario. Así, la democracia estructura de cierta manera la sociedad política, pero la forma democrática permanece como contingente: nada impide que una sociedad cambie de régimen en un momento determinado de su historia. La democracia sólo es posible porque ya existe una sociedad política, pues de otro modo, ¿qué habría de organizar la democracia? Por consiguiente, a menos de vaciar el concepto de su contenido, cualquier democracia, por el hecho de que es una estructura o un régimen político, presupone un mando, es decir, jefes o dirigentes; también anda a la greña con un enemigo, aunque sólo sea porque debe imponerse contra los regímenes competidores. Dicho de otra manera, la democracia no hace sino modificar los aspectos concretos de lo político; no es condición de su existencia, como lo es el presupuesto. Por el hecho de ser condición constitutiva de una esencia, el presupuesto también es otra cosa que una suposición o hipótesis. Esta es una construcción intelectual, metodológica y provisional que orienta la investigación y sólo determina nuestro conocimiento de las cosas. Según el estado de la cuestión tratada, se puede llegar a abandonarla por otra hipótesis, aunque se vuelva a ella más tarde si los progresos del análisis así lo exigen. La hipótesis se define, pues, en el marco de la investigación, mientras que el presupuesto es una condición permanente que determina de manera ontológica la existencia misma de una esencia. Es condición de su perennidad, en el sentido de que su supresión arrastraría la desaparición de la esencia misma.

El presupuesto, en fin, es condición universal de una esencia y se distingue de la condición empírica, puramente contingente, que varía con el espacio y el tiempo. Formalmente, no hay política sino allí donde hay, por ejemplo, relación de mando y obediencia,

o bien allí donde existe un enemigo. Sin embargo, el presupuesto no designa concretamente qué tipo de personas debe mandar ni quién debe ser considerado como enemigo. Según los regímenes y las constituciones en vigor, los dirigentes deberán ser reclutados en tal capa social en vez de en tal otra, del mismo modo que, según la evolución de una situación o la urgencia del peligro, el enemigo variará y ocurrirá a veces que un antiguo enemigo pueda llegar a transformarse en aliado. Es éste un condicionamiento puramente empírico, que depende esencialmente de la opinión de los hombres que estén en el poder, o bien de las situaciones. Lo que significa que el presupuesto, como condición universal, resulta ser lo siguiente: sean cuales fueren las situaciones y circunstancias históricas, siempre que hay política hay la presencia de un enemigo, así como la relación de mando y de obediencia. En otros términos, a pesar del desarrollo, a veces contradictorio, de las situaciones sucesivas que imponen otros enemigos y otros jefes, lo político permanece en todos los aspectos idéntico a sí mismo en su esencia. El presupuesto no indica, pues, la política que hay que hacer, sino únicamente que, sea cual sea la política empleada, la actividad concreta no infringe sustancialmente lo que desde siempre y por todas partes la Humanidad entiende por política. El enemigo puede llamarse Cartago para Roma, Inglaterra o Alemania para Francia; volverán a encontrarse en estas rivalidades ciertas constantes que permiten caracterizarlas como fenómenos específicamente políticos. A pesar de que la pareja amigo-enemigo haga de cualquier sociedad política una sociedad cerrada y particular, no resulta menos cierto que vuelve a encontrarse universalmente esta característica específica, es decir, que donde existe política se manifiestan relaciones de hostilidad bajo la forma de una guerra por hacer o bien por evitar, de una negociación por emprender, de una paz o de una alianza por concluir. Por variables que sean las condiciones empíricas y las estructuras institucionales, los presupuestos dan a la actividad que condicionan su conformación específica: en el caso que aquí nos interesa, la de una actividad llamada política. Las continuas transformaciones de las situaciones, no son sino una adaptación de la esencia

de lo político a las circunstancias concretas y a las urgencias. No modifican lo político en su verdad.

Haciendo del presupuesto una evidencia *a priori*, podría creerse que nos apartamos de la experiencia y de la historia, que sin embargo no hemos dejado de considerar como los criterios de referencia del análisis. No ocurre así. La noción de presupuesto, no sólo se apoya en una reflexión sobre los autores que también han analizado el problema político bajo el ángulo de una descripción positiva, sino, y especialmente, en el fruto de una meditación sobre la historia y la experiencia política del hombre. La experiencia y la historia no son directamente inteligibles por sí mismas; se hacen inteligibles por una racionalización abstractiva que procura encontrar elementos constantes gracias a una elaboración conceptual de la realidad. Esta es una verdad confirmada por una larga tradición filosófica que nadie logró todavía derrumbar. Precisamente, al sondear la experiencia y la historia, es cuando uno se da cuenta de que donde hay política hay relaciones fundamentales y permanentes, que llamamos presupuestos, y que también puede llamarse política a la actividad que ellos condicionan. ¿Por que así las cosas? No lo sabemos, y tal vez no encontremos ninguna justificación para ello. El hecho es que las cosas están de esta forma. Es en la realidad donde lo político y la relación de mando y obediencia están unidos, y no por la voluntad arbitraria del politólogo. Aparece claramente, pues, que al edificar esta teoría de los presupuestos no buscamos en modo alguno proponer una nueva teoría política asignando al hombre un deber-ser bajo la forma de un fin último que realizar, sino que procuramos, más modestamente, elaborar conceptualmente un conjunto de comprobaciones que puede hacer cualquier hombre, por poco que se esfuerce en colocarse ante el fenómeno político para entenderlo en sí mismo. En esto, permanecemos fieles al método de demostración que, como ya hemos visto, consiste en desmontar lo político, a diferencia del método de justificación, que obliga al hombre a un fin trascendente con el deseo de orientar su actividad en cierto sentido, a favor de un régimen o de una actividad política determinada.

Existe dificultad porque, en filosofía, la noción de *a priori*

tiene varios sentidos. Lo importante es, pues, definir el que aquí tiene, calificando el presupuesto de evidencia que se impone *a priori*. Eliminemos el uso trascendental del término (en el sentido kantiano), que hace del *a priori* únicamente la condición de posibilidad del conocimiento de un objeto, en general. Dejemos también a un lado su significado de ideal trascendental, en el sentido que le dan las filosofías de la historia, bajo el aspecto de un fin último que realizar por la Humanidad. El *a priori* de que aquí se trata tiene un carácter sustancial o bien «material» —si puede emplearse esta expresión, hoy corriente en filosofía—. Significa que el presupuesto no es independiente de la experiencia; por el contrario, sólo tiene sentido gracias a ella, habida cuenta de que es condición intrínseca y constitutiva de la existencia de una esencia, y, por tanto, de la misma experiencia que tenemos de la actividad política en general. No crea el objeto político, sino que está implícito en él, es decir, que no es un concepto epistemológico o crítico que determina únicamente el conocimiento o el significado del fenómeno político: forma la esencia misma, en el sentido de que ésta no existe sino con él y sólo es cognoscible a condición de que la explicación lo descubra. Los presupuestos aparecen, pues, también como constantes sin las cuales sería imposible dominar la diversidad de lo real. En efecto, la experiencia y la historia no son sino una sucesión de acontecimientos cuya condición de inteligibilidad no se encuentra en la sucesión misma, por la sencilla razón de que los acontecimientos humanos obedecen, tal vez menos a un determinismo causal que a la elección, a menudo imprevisible, de la voluntad humana. Es un hecho que sólo puede pensarse en el cambio cuando existe lo constante. Y la constancia no se encuentra en la experiencia, sino en las actividades humanas, económicas, políticas, religiosas y otras, que determinan los cambios y hacen que existan experiencia e historia. Así, los presupuestos no son sino otro término para designar las constantes que permiten medir lo real, entenderlo y explicarlo. Pero también son lo real mismo, visto, no por el lado de la diversidad indistinta y de la sucesión contingente de los acontecimientos, sino por el de la necesidad que hace que lo polí-

tico no pueda ser otra cosa que ello mismo, a menos de privar a su concepto de todo significado.

En lo sucesivo, podremos aportar dos soluciones: por una parte, la interpretación empírica de la experiencia, y por otra, la interpretación histórica e idealista de la historia. Esto no significa que no haya empirismo ni idealismo en política. Por el contrario, cualquier acción política se otorga un sentido, poniéndose al servicio de una causa o de un fin ideal, y para realizarlo, se ve obligada a explotar de una manera muy empírica, a veces oportunista, todas las circunstancias y todas las posibilidades imprevistas que se ofrecen al que debe tomar una decisión. Sin embargo, se trata únicamente de aspectos de la actividad política concreta, que sería equivocado confundir con principios generales de la explicación de la esencia de lo político.

El empirismo cree que la experiencia se basta a sí misma, es decir, que entrega el objeto al saber que ella misma es saber de este objeto, y que el saber es también objeto de experiencia. Bastaría, pues, con hacer la historia genética del objeto, enjuiciando las diversas «causas» que han operado sucesivamente o en concomitancia, para tener un pleno conocimiento del mismo o para encontrarnos capacitados para modificarlo, suprimiendo o moldeando una u otra causa. De este modo, lo político no sería sino la resultante de distintas determinaciones de orden psicológico, sociológico, demográfico, climatológico, biológico, racial y otras; de ahí que se entienda fácilmente que el empirismo cae con frecuencia en el positivismo psicológico o sociológico. Cree dar cuenta de la totalidad del fenómeno político por una enumeración de las causas generales o «dominantes» que se dejarían aprehender por comparación, clasificación y abstracción de ciertas condiciones contingentes y particulares de las acciones y acontecimientos humanos. Mejor aún, le ocurre que suele reducir lo político a una acumulación o a una combinación de observaciones fragmentarias hechas con respecto a experiencias «bien» escogidas, y a menudo mal analizadas, que luego encuentra en otros ejemplos, y así sucesivamente. Demasiado a menudo, obtiene sencillas coincidencias y, sobre todo, saca conclusiones apresuradas de ciertas manifestaciones en una época determinada de la historia, por generaliza-

ción de las condiciones circunstanciales, esto es, accidentales. En resumen, lo político se convierte en la suma de manifestaciones sucesivas y diversas de la actividad política, en virtud de un arreglo de «causas», de «momentos» o de «elementos», bajo la forma de una asociación más o menos mecánica. Una vaga generalización fundada sobre relaciones exteriores entre los fenómenos, oscurece la comprensión profunda de las cosas, y la conciencia política se convierte de algún modo en el depósito de las impresiones que las distintas determinaciones dejan en el hombre. La idea de que lo político podría ser otra cosa que una colección de manifestaciones especiales y temporales, que podría constituir una tentativa del hombre para modificar, no sólo su suerte inmediata, sino también para pesar sobre su destino, pasa por ser un problema secundario o una superstición. Cierto que este naturalismo extremo, subyacente en cualquier empirismo, se encuentra en pocas ocasiones. Por el contrario, cuando se lee la literatura politológica, se da uno cuenta de que el método empírico corriente, concebido como una generalización que parte de experiencias y ejemplos particulares, está ampliamente difundido. Se le encuentra muy frecuentemente en autores distintos a los que se pronuncian expresamente por el empirismo.

El idealismo historicista se ha dado perfecta cuenta de que lo político es una de las formas que adopta el destino, pero asume una actitud de tal seguridad frente al porvenir, que acaba por vaciar la noción de destino de todo su sentido. En efecto, al presentar sus anticipaciones como certidumbres o como la solución del enigma de la historia (pues el marxismo es también un idealismo historicista, de un género especial: es un idealismo materialista), el historicismo saca lo político de la experiencia y lo falsifica hasta el punto de que podemos preguntarnos si esas utopías tienen aún algo en común con la política. Un estado social o político que aporta una solución definitiva a todos los problemas, ¿es y puede ser otra cosa que una visión teórica? ¿En qué sigue siendo aún humano, si es cierto que las contradicciones y los conflictos entre esencias son inherentes a la naturaleza humana? Porque es una actividad, la política vive sólo gracias a los problemas y no puede servir para otra cosa que para resolverlos

en todo lo posible, sobre todo porque cualquier solución suscita nuevos problemas, y así sucesivamente hasta el infinito. Al considerar lo político únicamente en función de un fin último, que sería la solución de todas las dificultades, incluyendo la de lo político mismo, sólo podemos equivocarnos en cuanto a la naturaleza exacta de su esencia, pues al sacarlo fuera de la experiencia, nos condenamos a no ver ya la política tal como es, puesto que las anticipaciones teóricas ocultan la realidad. La vida provoca sin cesar tantas complicaciones, antagonismos y crisis (que no pueden solucionarse definitivamente), que la idea de una contestación absoluta parece quimérica. ¿Qué es lo que nos permite imaginar un fin último y único de la humanidad? El reino de los fines, ¿no está igualmente lleno de contradicciones, aun imaginándolas todas como valederas? Más radicalmente aún: ¿Hay un último fin de la humanidad? En efecto, parece que, en las actuales condiciones de nuestros conocimientos, resulta igualmente difícil contestar a esta pregunta como a la que hemos planteado anteriormente: ¿Existe un origen?

20. La eterna política.

Importa ahora precisar brevemente y con claridad, cómo el análisis fundado sobre presupuestos trata del problema político en general. Se ofrece como un análisis descriptivo o una fenomenología de la esencia de lo político. La noción de presupuesto indica, sin embargo, con bastante claridad, que no entendemos el concepto de fenomenología en el sentido particular que Husserl le dio (con todo el aparato auxiliar y especial de la reducción, de la intencionalidad, etc.), sino como un desarrollo conceptual riguroso para captar las características permanentes y constitutivas, invariables y específicas de un fenómeno, independientemente de la particularidad histórica de las situaciones y de los regímenes. No se trata, pues, de una teoría política que procura actuar sobre la actividad política en nombre de una idea preconcebida sobre el mejor y más feliz estado de la humanidad, sino de considerar lo político tal como siempre ha sido. Quedan excluidas todas las tentativas que se preocupan de explicarlo como una adquisición, consecuencia de una alienación de la naturaleza humana, como también las que creen que se ha transformado en el curso de la

historia cultural, sea por autodesarrollo del concepto, sea bajo el efecto de las condiciones externas. A falta de indicios susceptibles de afianzar una u otra de estas interpretaciones, no queda otra solución sino la de fortalecerlo tal como siempre se nos presentó y hacer su fenomenología. Lo político no se transforma, no se desnaturaliza bajo la influencia de las condiciones contingentes del desarrollo histórico de la humanidad. El porvenir político no aparece como un progreso. Evidentemente, según las épocas, adopta un aspecto distinto, pero esta alteración de los aspectos exteriores no modifica su realidad profunda ni trastorna sus presupuestos.

¿No resulta extraño que, aún hoy en día, podamos apasionarnos por la historia de la guerra del Peloponeso contada por Tucídides o por la narración de las conquistas de Alejandro, y encontrar en ello una rica materia de reflexión acerca de lo político? Si lo político se hubiese transformado en el curso de los siglos, si se hubiese modificado sustancialmente bajo el efecto de las transformaciones históricas y del progreso de la civilización, encontraríamos una gran dificultad en entender estos acontecimientos, no tanto porque nos parecerían anacrónicos, sino por extraños. Hay que admitir que lo político sigue la ley común a todas las esencias. Tomemos la ciencia, por ejemplo. A pesar del desarrollo de los conocimientos y la elaboración de los métodos más eficaces, la ciencia sigue siendo fiel a su intuición originaria y a sus presupuestos. Si se hubiese transformado en otra cosa, lo que hoy llamamos ciencia no correspondería a lo que antaño se designaba con ese nombre. Es cierto que en algunas épocas ocurrió que se llamara científicos a ciertos conocimientos que no lo eran, pero si se han podido corregir estos errores, es precisamente porque existe una especificidad del conocimiento científico que permanece idéntica, a pesar del desarrollo de los conocimientos y la acumulación del saber. Por causa de la perennidad y de la invariabilidad de los presupuestos, no es posible llamar científico a cualquier conocimiento. Así ocurre con la esencia de lo político. Los regímenes se suceden, las técnicas de gobierno se transforman, pero por todas partes se encuentran ciertas condiciones específicas y permanentes que permiten identificar las relaciones llamadas políticas.

Sería insensato imaginar que pudiera haber dos especies de

ciencias, cuyos presupuestos serían contradictorios porque corresponderían a dos esencias incompatibles entre sí. De ser esto posible, la nueva actividad teórica que pretendiera la categoría de ciencia sería entonces la única ciencia, y lo que hasta entonces habíamos entendido por este término, ya no lo sería, o bien, lo que siempre fue considerado como ciencia continuaría siéndolo y la nueva actividad teórica no sería más que una usurpación. En efecto, es inconcebible que pueda haber dos esencias antinómicas y antagónicas de la ciencia. Por las mismas razones, no podría haber dos actividades que pretendieran ser igualmente políticas y que se irrogaran dos esencias incompatibles de lo político. Por consiguiente, existen todas las posibilidades de que, en su esencia, lo que quiere decir en relación con sus presupuestos, la política futura no será distinta de lo que siempre hemos entendido por este término. Contrariamente a lo que aseguran las doctrinas que pretenden poder esbozar a partir de ahora la solución de los problemas de las generaciones futuras, sólo hay una cosa que se puede prever con cierta verosimilitud, y es que las generaciones del mañana tendrán también dificultades de orden político y económico, pero dificultades cuya solución será tan difícil de encontrar como la que buscamos para nuestras actuales dificultades. Para poder resolver a partir de ahora las dificultades venideras, habría que suponer que ya las conocemos en su contexto y con sus datos reales. Y esto es ciertamente imposible, ya que esas futuras generaciones no existen y, por este hecho, sus eventuales problemas no pueden plantearse. Sería estúpido reprochar a los hombres de 1863 el no haber resuelto ni previsto la solución de los problemas que se plantean a los contemporáneos de la edad atómica. En realidad no existe un problema en sí independiente de los hombres que lo viven, o bien exterior a la conciencia que lo considera como problema. Las dificultades siempre van unidas a una situación que resulta de las contradicciones de la actividad humana. Otra cosa es buscar la solución de los problemas presentes teniendo en cuenta las posibilidades o las previsiones que puedan hacerse en el estado actual de nuestros conocimientos y de nuestros medios. Pero nada nos garantiza que estas previsiones serán las justas, pues la evolución de la situación, los acontecimientos imprevistos y las sorpresas de la actividad, pueden siempre modificar los datos. La única cosa que parece cierta es

que las futuras generaciones procurarán a su vez resolver sus dificultades por los caminos corrientes de la economía, de la religión, de la moral y también de la política, y que, cada vez que adopten el camino político, no podrán vencer la servidumbre que imponen los presupuestos que condicionan la esencia de lo político.

Es evidente que en estas condiciones una explicación de lo político por los presupuestos no puede pretender arreglar los problemas concretos de la actualidad. Tampoco se propone dar directrices prácticas a los hombres políticos y a los militantes. No pretende sencillamente asumir el papel de consejera. Con mayor razón, no desea resolver el problema político en sí mismo. Su papel se limita a descubrir lo político, analizarlo e indicar en qué condiciones existe un problema o una situación políticos. La política, a veces, es cruel, despiadada y monstruosa: también sucede que puede ser bondadosa y tutelar. El análisis fenomenológico no se valdrá de estas variaciones para demostrar sistemáticamente que es absolutamente perversa o, por el contrario, que es la bienhechora de la humanidad. Tomando la política por lo que es, aclarará por qué la actividad concreta adopta, en virtud de sus presupuestos, ora la fisonomía de la dureza, ora la de la benevolencia. Sin proponer un fin último, procurará explicar por qué cualquier actividad política se otorga invariablemente un fin extrapolítico, que varía con los regímenes y las generaciones. No existe ninguna razón para que el fin último del comunismo sea más verdadero que el del liberalismo, y el del nacionalismo más justo que el del federalismo; pero bien es verdad que la política no tiene sentido sino a condición de estar al servicio de una causa.

El hombre, siendo lo que es y a reservas de que no adquiera otra naturaleza, no acabará nunca, sin duda, de determinar su existencia social por lo político, que seguirá obedeciendo, por su parte, invariablemente a sus propios presupuestos. Es más que probable, pues, que la humanidad continúe confiando en la política para arreglar los problemas de su existencia colectiva, que seguirá creyendo en los regímenes políticos mejores que los que ya conoció; que no cesará de querer tener paz y hará la guerra bajo una u otra forma; que seguirá rebelándose contra la opresión y reclamará un poder fuerte, o por lo menos eficaz. Lo que hay que entender es por qué lo político permanece idéntico a

sí mismo, a pesar de la generosidad de las ideologías, las promesas electorales de felicidad, la sinceridad perturbadora de los doctrinarios, los actos comprometedores de los políticos, las esperanzas de las liberaciones y de las independencias, la caída de las tiranías y el advenimiento de las democracias; en resumen, por qué hay un progreso en la técnica política y en los medios de organización y de combate, y no en lo político en sí. Lo que hay que comprender es por qué las revoluciones vuelven a encumbrar frecuentemente un poder tan tiránico como el que han echado abajo, a pesar de que logren mejorar las condiciones materiales de vida. Existen revoluciones políticas; no existe revolución en lo político. Parece haber una verdad de lo político, independiente de las creencias, de las disposiciones personales de los agentes políticos, de los sistemas económicos, de las doctrinas sociales y religiosas, y de las referencias morales. Felizmente, existen regímenes que otorgan más libertad que otros, pero la esencia de lo político no se ve fundamentalmente cambiada en ellos. A todas estas cuestiones, a todas estas extrañezas, la teoría de los presupuestos es la única capaz de dar aclaraciones y una contestación satisfactoria.

¿A dónde nos conducirá la política? Nadie lo sabe y sin duda nadie lo sabrá nunca. Tal vez no conduzca a ninguna parte, y únicamente sea una de las ocasiones, entre otras, de cumplir con nuestra tarea de hombres. Nada, en efecto, asegura que el cometido de la política sea el de llevarnos hacia un fin definido, previsible o imprevisible. Su papel, tal vez, sea únicamente el de arreglar los problemas que suscita la condición social y colectiva de la humanidad, sin ningún propósito trascendente. Es una antigua idea, muy anterior al cristianismo, la de que la tarea de lo político es la de realizar nuestro destino temporal. Así surge de nuevo el antagonismo de las esencias, no sólo porque lo político entra en conflicto con las esencias que gobiernan nuestro destino supraterrenal, sino también porque choca con las demás esencias que pretenden igualmente regir nuestra existencia temporal.

Estas consideraciones parecen alejarnos de los imperativos de la pura descripción fenomenológica. Pero sólo una apariencia. En efecto, no existe en sí descripción, salvo desde un punto de vista estrictamente metodológico, en el sentido de que tal actitud hace artificialmente abstracción de los problemas metafísicos subya-

centes que plantea el objeto por analizar y el método mismo. Con mayor razón, una descripción apoyada en presupuestos no podría volver la espalda a las implicaciones metafísicas que comprenden la afirmación de la autonomía de las esencias y la experiencia de su conflicto, que es la consecuencia de ello. De todas formas, la misma idea de presupuesto indica suficientemente que no podría tratarse aquí de caer en el puro positivismo. La fenomenología dialéctica, cuyo concepto es preciso definir ahora, se opone a ello. Sea como sea, el análisis descriptivo que emprendemos aquí no es el simple reflejo de la realidad histórica, ni una sencilla toma de conciencia del desarrollo cultural, sino que se impone como tarea el ser una explicación filosófica de los fundamentos, destinada a integrarse en la ciencia política propiamente dicha.

21. Los tres presupuestos de lo político.

Existen tres presupuestos de la esencia de lo político:

— la relación del mando y de la obediencia,
— la relación de lo privado y de lo público,
— la relación de amigo y enemigo.

Este cuadro necesita algunas aclaraciones.

A) La relación del mando y de la obediencia constituye el presupuesto básico de lo político en general. La de lo privado y de lo público atañe más bien a la política interior, y la de amigo y enemigo, a la política exterior.

B) Cualquier actividad humana divide, desde un punto de vista, el universo humano en dos categorías de relaciones contrarias. Así, la religión divide los objetos en sagrados y profanos; la moral divide las acciones en buenas y malas; la estética divide las obras en bellas y feas, y la ciencia divide los conocimientos en verdaderos y falsos. Cada una de estas divisiones es específica, es decir, que no se corresponden, en el sentido de que lo verdadero podría ser idéntico al bien y a lo bello, o inversamente. Max Weber hace notar con mucha precisión: «Una cosa puede ser santa no sólo porque sea bella, sino también porque y en la me-

dida en que no es bella... Del mismo modo, una cosa puede ser bella a pesar de no ser buena, pero precisamente por lo que no es buena... La sabiduría popular nos enseña, en fin, que una cosa puede ser verdadera, a pesar de no ser ni bella, ni santa, ni buena» (50). Cabe añadir, en el mismo orden de ideas, que el error, al igual que el mal o la fealdad, puede ser útil. La epistemología, la estética y la filosofía moral modernas insisten en el hecho de que el error o la verdad no son anteriores al conocimiento, como tampoco el bien o el mal, lo bello o lo feo, son anteriores a la acción o a la obra. Se sacaría una conclusión falsa sobre la actividad humana en general, si se concibiera al hombre como situado en una encrucijada cuyo primer camino llevara infaliblemente a lo verdadero, el segundo a lo falso, el tercero al bien, el cuarto al mal, el quinto a lo bello, y así sucesivamente. Un mismo conocimiento es el que se revela como verdadero o falso; es una misma acción la que será buena o mala, y es al obrar cuando aparecerá como bella o fea. Esto significa que la experiencia del error puede ayudarnos a descubrir la verdad, que el mal comporta su bien y que no existe un tema feo para el artista; es decir, que lo bello no está en la idea, sino que se encuentra realizado en una obra, pues de lo contrario cada uno de nosotros podría considerarse imaginariamente como el artista más genial.

Todo esto es exacto. Sin embargo, si no se hiciera una distinción absoluta, desde el punto de vista conceptual, entre la verdad y el error, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, no habría ciencia, ni moral, ni arte. En efecto, si no hubiera bien ni mal, o si no existiera sino el bien o, a la inversa, sólo el mal, la moral ya no tendría sentido. De la misma manera, la ciencia y el arte perderían su significado si no hubiera más que verdad y belleza o, inversamente, fealdad y error.

La relación de mando y obediencia juega el mismo papel en política. Divide de manera específica y absoluta, desde el punto de vista conceptual, el universo humano en dos categorías de hombres: por un lado, los que obedecen y por otro los que mandan. Considerada de este modo, constituye el presupuesto fundamental de lo político. A pesar de que la política sea sólo un sector del conjunto social, atañe, por medio de la pareja mando-obe-

(50) MAX WEBER, *Le savant et le politique*, p. 93.

diencia, a la humanidad y a la sociedad globalmente, de manera que ningún ser humano puede escapar al dominio político, sea obedeciendo, sea investido de mando. De la misma forma que cualquier acción se deja analizar como moralmente buena o mala, cualquier relación política se puede considerar bajo el ángulo de mando y de obediencia. Además, del mismo modo que el bien y el mal no están determinados de antemano y que la acción, sólo una vez realizada se revela como buena o mala, así también la relación de mando y obediencia no decide de antemano quién debe mandar y quién debe obedecer. No afirma, pues, de ningún modo, que haya hombres que nazcan para mandar y otros para obedecer, sino tan sólo que, donde exista una referencia política, ésta tiene necesariamente como condición la relación de mando y obediencia.

Entre los conceptos de mando y obediencia hay sitio para una dialéctica, a veces muy compleja. Del mismo modo que la experiencia del error puede contribuir al descubrimiento de la verdad, la prueba de la obediencia a menudo se considera como una escuela de mando. También puede ocurrir que el que ocupa un puesto de mando deba obedecer en otros aspectos, incluso políticos, aunque sólo sea porque, por ejemplo, prestó juramento a la constitución en el caso en que la soberanía la detente la nación. Ejemplos parecidos no son raros, especialmente en el marco de la administración civil o militar, que constituye uno de los órganos del poder ejecutivo. Por otra parte, la obediencia se transforma a veces en rebeldía, insurrección o resistencia. Sin embargo, estos actos de rechazo sólo tienen un sentido en relación con la obediencia, sin contar que el desertor está obligado a someterse a las leyes del país que le acoge. Ocurra lo que ocurra con las múltiples formas dialécticas que adopta concretamente la relación de mando y obediencia, la distinción entre estas dos nociones es conceptualmente absoluta como presupuesto de lo político, a pesar de que en la práctica no hay ni mando ni obediencia absolutos. Una cosa, en efecto, es cierta, y es que todo el mundo no puede mandar y obedecer al mismo tiempo. También aquí la analogía es instructiva. Hemos visto que la moral pierde todo significado si no hay más que bien en este mundo o, a la inversa, sólo mal. Del mismo modo, si todo el mundo mandara o si todo el mundo

obedeciera, sería la política la que no tendría ningún sentido. Esto bastaría para demostrar que la relación de mando y obediencia introduce en las relaciones sociales una división específica, que es, por tanto, una condición constitutiva de lo político, es decir, un presupuesto en el sentido anteriormente definido.

C) La pareja de lo privado y de lo público, y la de amigo y enemigo, tienen un papel algo distinto. Aunque contrarios, los conceptos de mando y obediencia son el uno y el otro específicamente políticos, y ya que cualquier ser humano se encuentra en un lado o en otro, participa necesariamente de una forma u otra en lo político. En los casos de relaciones privado-público y amigo-enemigo, únicamente los conceptos de público y enemigo son específicamente políticos, y los de privado y amistad definen la esfera de los sectores no políticos, opuestos al sector propiamente político. Se pueden concebir otros puntos de vista que permitan circunscribir el dominio no político, pero desde el punto de vista propiamente político, este dominio está delimitado por relaciones privadas y amistosas. El papel del presupuesto, de lo privado y de lo público, así como del amigo y del enemigo es, por tanto, el de separar lo que es político de lo que no lo es, teniendo en cuenta que la línea de demarcación varía con los regímenes, las situaciones y las épocas. Por consiguiente, a pesar de que cualquier hombre participa en lo político como ser social por naturaleza, existen sin embargo áreas de actividad que escapan a la política. Las parejas privado-público y amigo-enemigo son los presupuestos que condicionan, no lo político en general, sino las metas de la actividad política, que consisten, por una parte, en la organización interior de la colectividad, y por otra, en su defensa contra las colectividades exteriores.

D) Los tres presupuestos se presentan siempre bajo el aspecto de una relación entre dos conceptos contrarios, lo que da lugar a una dialéctica cuya naturaleza debe ser precisada.

En primer lugar, esta dialéctica no se deja confundir con el tipo de dialéctica hegeliana, que encuentra la conciliación de dos conceptos contrarios en un tercero que les rebasa y al mismo tiempo les contiene. En Hegel, en efecto, la reconquista del espí-

ritu por sí mismo en el curso del desarrollo histórico suscita el momento negativo y lo domina por el espíritu absoluto, que es la razón y solución de las contradicciones. Por el contrario, lo privado, por ejemplo, tal como lo concebimos, no es la negación de lo público, o a la inversa. Cada uno de estos dos conceptos es determinación positiva y constante de una esfera específica y autónoma de la actividad humana, sin esperanza de una reconciliación entre ellos. En ciertas épocas, lo público dilata su dominio en perjuicio de lo privado, mientras que en otras épocas lo privado reafirma sus derechos frente a lo público. Este proceso no tiene fin y las modalidades contingentes que adopta en el curso del tiempo constituyen la historia. Ninguno de los términos se deja absorber nunca definitivamente por el otro; tampoco hay suspensión de su contradicción al término de un desarrollo histórico de la humanidad o de un progreso cultural del espíritu. La contradicción seguirá mientras que el hombre sea hombre. Conceptualmente, lo privado y lo público o el amigo y el enemigo se excluyen, pero esta intención de exclusión recíproca nunca cumplida es la fuente de la dialéctica práctica y sin fin, que da su significado a la actividad humana en general.

Esto es fácilmente explicable. Desde el momento en que las relaciones recíprocas de los conceptos de mando y obediencia, de privado y público, de amigo y enemigo, interpretan el papel de presupuestos, es decir, de condiciones absolutas y propias de una esencia específica, es lógico que ninguno de estos conceptos podría ser absorbido por el otro, aunque fuese en el seno de una misma relación, como tampoco podrían ser rebasados por un tercer término. Perderían entonces su función de presupuestos. Por consiguiente, mientras haya política, el contraste entre lo privado y lo público, por ejemplo, continuará y un conflicto declarado permanecerá siempre posible, pues la política es impotente para solucionar este conflicto, ya que se nutre de él. Una política no polémica es inconcebible: ya no sería política. Suprimir el antagonismo de los conceptos en el seno de un mismo presupuesto, o la rivalidad entre presupuestos, conduciría a suprimir los propios presupuestos y, al mismo tiempo, la política. En otros términos, es imposible concebir una política que fuese la solución definitiva del antagonismo de los conceptos y de las relaciones

sociales que ella condiciona, en el sentido de que esta solución consistiría en la supresión o el rebasamiento de cualquier mando y de cualquier obediencia, o también en el sentido de que las relaciones humanas volveríanse todas amistosas, todas privadas o todas públicas. Cierto que existen movimientos de ideas e ideologías que se imponen como fin la reconciliación definitiva y total del conjunto de los hombres y de las relaciones humanas; pero esta escatología adopta entonces un carácter moral o religioso y no ya político. Cuando estas ideologías adoptan el camino político —lo que necesariamente hacen, pues lo político está en el cogollo de las relaciones sociales— contradicen inevitablemente su fin y perpetúan la contradicción política de las que imaginan ser la solución. Esto no significa que la noción de fin último, concebida como reconciliación general de los hombres, sea absurda, pero políticamente no tiene porvenir. Con mayor exactitud, se deja justificar en el caso en que se considera al hombre únicamente bajo el ángulo de una sola esencia, por ejemplo, el de la religión (cristiana, por ejemplo) o de la economía (así ocurre con el comunismo en la medida en que de antemano suprime teóricamente lo político y reduce el hombre a un ser de necesidades o de puro goce). En cambio, si se considera al hombre en su realidad concreta, como no siendo únicamente un ser religioso ni únicamente un ser económico, político, técnico, etc., un último fin parecido se vuelve utópico, es decir, una pura visión teórica o, a lo sumo, un principio regulador de la acción.

Se deduce de todo esto que la dialéctica abierta, tal como aquí se la concibe, se presenta bajo un doble aspecto. Por una parte, hay la dialéctica interna de una esencia, que concierne a su descripción fenomenológica; por otra parte, la que hace que las esencias se opongan entre ellas y determine su significado. A la primera la llamaremos dialéctica antitética: opone en el interior de un presupuesto los dos conceptos que forman su relación, el mando y la obediencia, lo privado y lo público, el amigo y el enemigo, así como en otros dominios opone lo sagrado y lo profano, el amo y el esclavo, lo grande y lo pequeño, etc. Se trata, pues, de una dialéctica apropiada a los conceptos, en el sentido de que cualquier determinación implica una oposición. En otros términos, no hay concepto en sí, pero en su orden siempre está en re-

lación con su contrario. Por consiguiente, si la noción de lo público llegase, no a disminuir el área de lo privado, sino a absorberlo enteramente, no sólo ya no tendría razón de ser lo político, sino que el concepto de lo público mismo perdería todas sus determinaciones para desvanecerse en lo inefable. Es lícito pensar, pues, que el conflicto entre lo privado y lo público es indefinido y que la fisonomía que hoy es la suya se modificará aún varias veces en el curso de la historia, ya que sin este conflicto, lo político no existiría. La oposición entre liberalismo y socialismo corresponde únicamente a una rivalidad determinada por condiciones históricas, es decir, que el desarrollo mismo de la economía y de la técnica dará vida a otras teorías, que trastornarán la forma del conflicto político entre lo privado y lo público sin suprimir la relación dialéctica de lo privado y de lo público como presupuesto de lo político.

La otra dialéctica la llamaremos antinómica. Opone las esencias entre ellas, el arte y la moral, la religión y la ciencia, y en el caso que nos interesa, la política a la economía, a la religión, a la moral, a la ciencia, etc. Esta dialéctica determina las situaciones y cuestiones concretas que varían con la naturaleza de las relaciones que pueden establecerse entre las esencias. La dialéctica entre lo político y lo económico, por ejemplo, origina lo que se ha convenido en llamar la cuestión social. Esta última, al tener su origen en la dialéctica entre dos esencias, no es en sí misma una esencia. Dicho de otra manera, la cuestión social toma un aspecto distinto según las relaciones que se establezcan entre política y economía, quedando bien entendido que, para tomar ejemplo de las doctrinas actuales, el liberalismo y el socialismo no son doctrinas económicas, sino doctrinas sociales que procuran también, de distinta manera, acomodar política y economía. Más exactamente, son dos métodos que procuran arreglar las relaciones de la economía y de lo político, en función de la misma doctrina económica, a saber, el capitalismo. Las relaciones entre las esencias varían según la importancia que las teorías otorgan a cada una de ellas, lo que no deja de suscitar conflictos, pues nunca reservará todo el mundo el mismo papel a la economía, a la política, al arte y a la ciencia. En nombre de ciertas teorías de moda, se subordina lo político a lo económico, a la ética, e inversamente.

Evidentemente, existen distintas maneras de considerar aquellas subordinaciones y de jerarquizar las esencias: la humanidad, hasta ahora, sólo experimentó un cierto número de ellas. Aparece así que la dialéctica antinómica permite dar recíprocamente su significado a cada esencia, si es verdad que la esencia tiene relación consigo y el significado relación con lo demás. Los significados son siempre discutibles, pues surgen del conflicto de las jerarquías, que dan sentido, y no un sentido definido o absoluto, a la historia.

Limitado al análisis de la esencia de lo político, este estudio se apoyará esencialmente en la dialéctica fenomenológica o antitética; pero nos ha parecido necesario distinguirlo cuidadosamente de la dialéctica antinómica a la que ya hemos aludido y todavía aludiremos. El cometido de los siguientes capítulos consistirá en describir los distintos conceptos que por sus relaciones forman los tres presupuestos de lo político y en mostrar cómo lo condicionan dialécticamente.

E) Cada uno de estos tres presupuestos manda sobre su propia dialéctica antitética: la relación de mando y obediencia determina dialécticamente el orden; la de lo privado y de lo público, la opinión; y, por fin, la del amigo y del enemigo, la lucha. Por otro lado, cada uno de estos presupuestos tiene un papel determinado, aunque no limitado exclusivamente a esta función, en la economía general y la vida concreta de lo político: la pareja mando-obediencia condiciona más especialmente la formación de una unidad política; la de lo privado y de lo público, su organización, y la del amigo y enemigo su conservación y, si llega el caso, su desaparición, cuando está absorbida por otra unidad política.

Capítulo III

PRIMER PRESUPUESTO: EL MANDO Y LA OBEDIENCIA

22. Correlatividad del mando y de la obediencia.

Platón fue sin duda uno de los primeros filósofos que pensó profundamente sobre la correlación intrínseca entre mando y política, al definir la política como una «ciencia directiva» o «ciencia del mando» (51). De hecho, una nueva unidad política se forma en el momento en que una colectividad logra independizarse territorialmente en el reconocimiento de una autoridad que tiene derecho a hablar y decidir en su nombre. Ninguna filosofía política, incluido el anarquismo, discute esta experiencia, pero muchas de ellas estiman que una vez estabilizada la unidad política, sería factible debilitar el mando, y tal vez, a la larga, sustituirlo por la voluntad de una sociedad puramente asociativa, sobre la base de una administración que sería sólo una autogestión. Algunos llegan a pensar que esta corriente tendría que imponerse de una manera irrevocable. De ahí la tendencia de la filosofía política moderna, de desprestigiar el mando o someterlo a la crítica bajo pretexto de anticiparse al estado futuro de la humanidad.

Pocos han sido los sociólogos y los politólogos que han sabido, como A. Comte, conciliar la observación de la realidad y la aspiración subjetiva. En efecto, el gran mérito del autor del *Système de Politique positive* es el no haber sacrificado nunca el análisis de las nociones propiamente políticas a la sublimidad del fin que

---

(51) Platón, *Le Politique*, 260 a-b.

proponía a la humanidad. En particular, siempre prestó la mayor atención a la relación política fundamental del mando y de la obediencia, enseñando, por una parte, que estas dos nociones son dialécticamente correlativas y que, por otra parte, constituyen la base de cualquier sociedad llamada política. La mayoría de las demás filosofías políticas abandonan de buena gana el análisis preciso de la noción de mando, a la psicología social o a la caracteriología, en la medida en que estas disciplinas se ocupan de la formación y de la tipología de los jefes, y también a los especialistas del arte militar. En cuanto a la noción de obediencia, se tiene la impresión de que dejó de ser un tema de preocupación, salvo para los pensadores llamados reaccionarios y los teólogos. En el mejor de los casos, se hizo de ella un pretexto para divagaciones sobre la esclavitud, la tiranía, la opresión y otras formas de coerción.

Nada ilustra mejor el descuido de la relación capital del mando y de la obediencia, o su descrédito, como la composición de las obras tituladas *Théorie de l'Etat* o *Traité de Science politique*, o más sencillamente: *Politique*. Abramos los *Six Livres de la République*, de Bodin, y la obra de un jurista moderno, por ejemplo, la *Théorie générale de l'Etat*, de Jellinek, y nos percataremos de que, en el curso de los siglos, el plan y el método no han cambiado en sus rasgos esenciales: nos encontraremos con una teoría de la soberanía que determina una clasificación de los regímenes, orientada hacia la definición del mejor gobierno, y en conjunto apoyada en observaciones de derecho comparado, de historia y de sociología comparadas, y de sociología de las instituciones. Más exactamente, la investigación sociólogo-histórica, siempre fragmentaria y limitada, está combinada con proposiciones normativas relativas al titular legítimo del poder. En muy raras ocasiones tropezamos con un análisis positivo del problema del mando y de la obediencia; la mayoría de las veces se menciona con alusiones, cuando no se elude, sencillamente. Con preferencia se interesan en cuestiones que, desde el punto de vista de la esencia de lo político, son más bien periféricas: ¿Quién manda? ¿Qué número es el que manda? ¿Cómo se manda mejor? ¿Cuál es el mejor poder? ¿Cuáles son las relaciones entre el poder y las condiciones económicas, sociales y demográficas de una sociedad determinada? En

resumen, se colocan en primer lugar las investigaciones sociológicas e históricas sobre el poder y su evolución, sea en el seno de diversos tipos de sociedades, feudales, liberales, fascistas o socialistas, sea en el seno de diversos regímenes monárquicos, aristocráticos y democráticos, sea en el seno de sociedades históricas ejemplares, como las de Esparta, Atenas, Roma, etc., o bien se ocupan de la disposición técnica de la organización y equilibrio más racional de los poderes, con el fin de obtener teóricamente el mejor y más eficaz gobierno.

¿A qué atribuir aquella indiferencia casi general por un análisis directo de las nociones políticas tan fundamentales como las de mando y obediencia? Parece que esto puede explicarse por distintas razones. En primer lugar, resulta más atractivo y más fácil hacer observaciones y conjeturas con respecto a la sucesión o coexistencia de acontecimientos históricos, por la abundante documentación de que hoy en día disponemos, que analizar un presupuesto que, por ser condición absoluta de una esencia, escapa a las determinaciones causales precisas y al método crítico corriente de las ciencias humanas. En efecto, resulta más difícil analizar conceptualmente una noción como la de mando, que investigar sociológicamente sobre el poder. En segundo lugar, por su misma naturaleza de fundamento, el mando y la obediencia son refractarios a una racionalización susceptible de satisfacer el espíritu lógico y clasificador. Es cierto que sus manifestaciones concretas, es decir, las decisiones y las resistencias con sus consecuencias históricas, son accesibles a la investigación científica corriente; del mismo modo, no es difícil hacerse teóricamente una imagen de lo que tendría que ser el mando y la obediencia. Por el contrario, resulta mucho más difícil contestar a las siguientes preguntas: ¿Por qué hay mando y obediencia y por qué se les encuentra en cualquier sociedad política? ¿Por qué los hombres obedecen a un ser que sólo es un hombre? ¿En qué consiste la potencia del que se hace obedecer? Todas estas cuestiones se hunden en lo irracional, que se resiste a la explicación formal, siempre condicional. A pesar de esta dificultad, el análisis puramente conceptual no puede, sin embargo, menospreciar estos aspectos irracionales, aunque sean opuestos a los medios habituales de la investigación y de la construcción propios de las ciencias

humanas. En efecto, desde el punto de vista de la esencia de lo político, las fuerzas oscuras que animan el mando y la obediencia tienen por lo menos tanta y a veces más importancia que las investigaciones sobre las variaciones del poder y de las instituciones de una sociedad a otra y de una época a otra. Por último, la racionalización creciente que se manifiesta desde hace algunos siglos y que muy frecuentemente va acompañada de una especie de humanitarismo ético y de la afirmación de la superioridad democrática de la inteligencia, logró desacreditar las nociones de mando y obediencia sin llegar a exorcizarlas ni tampoco a debilitar su presencia. Numerosos politólogos acostumbran a considerarlas con actitud negativa, a criticarlas en vez de procurar comprender el papel que siguen teniendo en la actividad política. Es cierto que a nadie se reprochará el conocer a fondo el pensamiento de Hobbes, uno de los autores que más insistieron sobre el carácter impenetrable, arbitrario, perturbador del mando y de la obediencia; pero no se dejará de sospechar del politólogo que defienda la exactitud de ciertas interpretaciones hobbistas.

Es frecuente oponer los realistas a los idealistas en política, según se atribuya un significado más o menos importante a los fenómenos de mando y obediencia. A decir verdad, esta distinción permanece fuera de la política, y, en general, no hace sino disimular la naturaleza verdadera de lo político, gracias a las sutilezas de los prejuicios. Lo que aquí tratamos no es de exaltar o denigrar las virtudes del mando y de la obediencia, sino de considerar las cosas tal como son. La descripción empleada aquí no tiene como finalidad el legitimar cualquier especie de mando y obediencia, ni tampoco una forma de mando o de obediencia con preferencia a otra, sino únicamente entender que la relación de mando y de obediencia es uno de los fundamentos de lo político y que condiciona el orden político. En otros términos, no se trata de rendirnos a los argumentos y a los deseos de la justificación, pues un fundamento no se justifica, a menos de dejar de ser un fundamento. Mando y obediencia hacen que exista la política. Se puede lamentar que así sea, pero, ¿para qué protestar contra lo inevitable? «El hombre, dice Alain, aprendió a no adorar a la ola; sencillamente la tiene en cuenta, y sin escrúpulo, la emplea en todo lo posible para sus fines. La necesidad es inhumana: está loco por

odiarla; no está menos loco por amarla. Luego, si yo descubro también en las cosas políticas la necesidad, que es mi solo y único dueño, heme aquí liberado del respeto» (52).

Si hay una naturaleza humana y si lo político es una esencia, el problema no es el imponerse como fin la supresión o la decadencia del mando y de la obediencia (esto es imposible, porque al mismo tiempo se suprimiría la política), sino el procurar realizar los fines o los objetivos políticos apoyándose sobre la relación de mando y obediencia. En sí misma, en efecto, la política no es ni liberal ni socialista, ni tiránica ni democrática; se vuelve así por la manera de usar el mando y la obediencia. No podría tratarse, pues, de despreciar los fines o la causa que la política pretende servir; lo esencial es no disimular la realidad, que quiere que políticamente no se puedan alcanzar estos fines fuera del mando y de la obediencia. Sean cuales sean las mejoras sociales, las nuevas técnicas políticas y las revoluciones liberadoras, lo político no varía en su esencia ni en sus presupuestos. Sin descanso, los hombres se lanzan con entusiasmo y esperanza a nuevos movimientos que prometen debilitar la autoridad, pero sin cesar forman la experiencia de la perennidad de la política, pues, apenas instalado el nuevo poder, llama a sus súbditos a la obediencia, elaborando un nuevo código de prohibiciones y exigiendo de todos la disciplina y el respeto al orden que ha establecido.

El hecho de que la mayoría de las filosofías políticas modernas descuiden la relación de mando y obediencia, sin perjuicio aparente para su audiencia y su éxito, podría servir de argumento contra la idea aquí defendida, según la cual, esta relación constituye un presupuesto de toda política,. Es exacto que en nuestras sociedades modernas el mando obra cada vez menos por órdenes personales y directas y cada vez más de manera difusa a través de un inmenso aparato de agentes auxiliares. Es verdad también que el movimiento de democratización, completado por una extensión del formalismo jurídico y del legalismo, ha templado el estilo de la autoridad. A pesar de ello, como ha demostrado B. de Jouvenel, el poder no cesó de enriquecerse en el curso de estas transformaciones. Del mismo modo, a pesar de una seudo-relajación de la disciplina personal, la obediencia civil de ningún modo

(52) Alain, Politique, París, P. U. F., 1952, propos. XXX, p. 129.

ha desaparecido. Por el contrario, la dilatación de las atribuciones del poder, correlativo al desarrollo de las masas y a la racionalización técnica y burocrática, hace que el ciudadano dependa mucho más que antaño del Estado. Se protesta ante los impuestos, pero se paga; cuesta hacer el servicio militar, pero se cumple con la orden (53). En el fondo, el fenómeno del mando y la obediencia es tal vez demasiado vulgar y corriente para que las filosofías de la justificación, orientadas esencialmente hacia los «bellos» fines, se detengan para analizarlo conceptualmente.

Sin embargo, para no afrontar directamente el problema, lo tratan por preterición o rodeo. Tomemos como ejemplos las doctrinas clave de nuestra época, el liberalismo y el socialismo. Teóricamente, la meta de uno y otro de estos movimientos es confinar lo político en los más estrechos límites posibles, con el fin de dejar libre el terreno a la actividad económico-social. Este proyecto va acompañado de la pretensión de hacer vacilar la relación del mando y obediencia en nombre del ideal democrático de la soberanía del pueblo, de una masa o de una clase, en el sentido en que, gracias a la voluntad general, cada uno unido a todos obedecería sin embargo únicamente a sí mismo. No sería difícil demostrar que este principio nunca se aplica sino formalmente, tanto en los regímenes socialistas como en los liberales y que, por el contrario, la relación de mando y obediencia sigue siendo la base inexpugnable de la política práctica. Más allá de esta observación de los hechos, es conveniente hacer notar que, si estas dos doctrinas procuran precisamente limitar en teoría la esfera de lo político por disgregación de la relación de mando y obediencia, reconocen implícitamente que esta pareja constituye verdaderamente el plato fuerte de todo el edificio político. Además, la ciencia política suscita indirectamente el problema del mando y de la obediencia cuando discute los conceptos de soberanía y de legitimidad. En efecto, estas nociones son, en lo esencial, una transposición en términos jurídicos, a veces éticos, del problema propiamente político del mando y de la obediencia. Preguntarse quién es el detentor legítimo de la soberanía y en qué condiciones, significa que se procura justificar, en nombre de principios morales, utilitarios o filosófico-históricos, una forma de la relación de man-

(53) B. DE JOUVENEL, *Du pouvoir*, Ginebra, 1947, p. 31-32.

do y obediencia contra otras. Sin embargo, se puede comprobar corrientemente que el soberano o el detentor legítimo de la autoridad no es siempre el que manda efectivamente; es natural, pues, que por pertinentes que sean las especulaciones jurídicas, éticas, históricas y otras, no son suficientes para explicar verdaderamente la relación de autoridad. Al limitar la reflexión a este tipo de consideraciones, se acaba por no ver el verdadero problema político, pues de todos modos, estas nociones jurídico-éticas tienen solamente sentido si el mando y la obediencia preexisten. Una de las originalidades de la democracia es atribuir al mando un destino moral, porque estima que la ética está implicada en la esencia de lo político; sin embargo, ocurre con demasiada frecuencia, desgraciadamente, que el demócrata no ve más que este fin ético, no razona sino en función de él, de manera que, a fuerza de olvidar la realidad política del mando, llega a abusar de sí mismo, porque pierde de vista que la democracia es necesariamente un régimen político.

Sin embargo, sería injusto dejar de reconocer que ciertos politólogos modernos se esfuerzan en rectificar la reflexión política planteando de nuevo el problema en los términos de mando y obediencia. Pero se les puede reprochar el omitir un aspecto importante de la cuestión: el de la correlatividad entre estas dos nociones; lo que les impide captar su dialéctica, que condiciona precisamente el orden político (54).

Parece, pues, que con estas dos nociones tenemos el nudo del problema político. «El problema constante del orden político —declara M. Aron— no me parece tan difícil de definir. En fin de cuentas, el problema que siempre se ha planteado bajo el nombre de problema político es el de justificar simultáneamente la autoridad y la obediencia... ¿Es posible justificar simultáneamente la obediencia y el rechazo de obediencia? ¿La autoridad y los límites de la autoridad? Ahí está el problema eterno del orden político,

(54) Desde este punto de vista se puede, por ejemplo, criticar la obra, tan importante en otros aspectos, de B. de Jouvenel, *Du Pouvoir*, Ginebra, 1947. El autor tiene el gran mérito de reintegrar el mando y la obediencia al análisis de lo político, pero descuida la dialéctica propia de estas dos nociones: las trata separadamente, pues incluye el capítulo sobre la obediencia en la metafísica del poder, y el del mando, en la naturaleza del poder. Es cierto que evoca la dialéctica del mando, pero, políticamente, conviene más analizar la dialéctica entre mando y obediencia que la dialéctica interna de una noción.

del que todos los regímenes, sean cuales sean, son soluciones siempre imperfectas» (55). El verdadero problema político no es, por tanto, combatir la relación de mando y obediencia, pues es inútil esperar que se logre edificar un día una política exenta de cualquier autoridad y docilidad, sino el instituir prácticamente la «buena» dialéctica entre estas dos nociones. De hecho, ésa es la meta a la que aspiran en el fondo la mayoría de las teorías o filosofías políticas, aun cuando descuiden examinar directamente estos dos conceptos. Sólo podemos lamentarnos de que estas teorías o filosofías políticas sean tan poco conscientes del fundamento de sus aspiraciones.

Podemos decir, pues, que gracias a este presupuesto, penetramos en el corazón de lo político, en su ser, es decir, en la relación que da ser a la política. Sin duda, la costumbre interviene en el ejercicio de mando y en el hecho de obedecer, pero sería equivocado el reducir esta relación a una simple costumbre adquirida por los hombres en el curso de los tiempos, llamada a desaparecer con un eventual progreso o desarrollo de la política. Decir que hay una sociedad política es presuponer el mando y la obediencia, con la reserva de que, si la sociedad humana es inmediatamente política, nunca es, sin embargo, puramente política, pues en virtud de otros presupuestos, es al mismo tiempo una sociedad económica o religiosa. Sin embargo, es política sólo en virtud de la relación de mando y obediencia.

I

EL MANDO

23. Definición.

Hay dos maneras de considerar el mando. Una —que es la que aquí emplearemos—, consiste en dilucidar la noción, fijando la atención sobre la importancia política. La segunda, se interesa por el titular del mando, es decir, por el jefe, sea elaborando una

(55) R. Aron, *Sociologie des sociétés industrielles. Esquisse d'une théorie des régimes politiques*, p. 23.

teoría de las cualidades necesarias para ser jefe, o mediante la enumeración de los consejos prácticos que conciernen a la mejor forma de ejercer el mando, sea multiplicando las monografías de psicología social y de sociología sobre el comportamiento del jefe, sobre sus relaciones con el grupo, sea construyendo una tipología.

A pesar de que esta última literatura queda en gran parte fuera de nuestro problema, existe, sin embargo, cierto número de cosas de las que hay que acordarse en lo concerniente al jefe. Primeramente, se encuentran jefes en otras partes, además de en la política: el jefe de banda, el amo de esclavos, el dueño de una empresa, el capitán de un equipo deportivo, o el jefe de una escuela literaria. También con razón se insistió sobre el hecho de que casi todos los hombres poseen —poco o mucho— una disposición para el mando, que no ejercitan o que manifiestan con poca frecuencia, a veces de forma insospechada, en circunstancias particulares o excepcionales. Asimismo, es verdad que la autoridad adquirida en un dominio no es una garantía para tener la misma superioridad en otros dominios. La autoridad pedagógica del profesor o la aptitud para dirigir una empresa no es necesariamente una señal de habilidad o de competencia en el mando político. Además, existe una distancia entre el conocimiento analítico de lo que se tendría que hacer en circunstancias determinadas y la decisión concreta que persigue su meta con autoridad y éxito, venciendo lo imprevisto. No es suficiente desplegar toda la energía, conocer a fondo a Maquiavelo o gozar de un inmenso prestigio adquirido en otra parte, para estar a la altura de una tarea política.

No es posible, naturalmente, analizar aquí todas las observaciones de orden psicológico y sociológico. Sin embargo, antes de emprender el análisis conceptual del mando, es conveniente ofrecer algunas precisiones terminológicas y definir con claridad conceptos que pueden pasar por sinónimos. Ocurre con el mando político como con cualquier otro tipo de mando: consiste en la relación jerárquica que se establece en el seno de un grupo por la potencia que una voluntad particular ejerce sobre otras voluntades particulares, modelando así la cohesión del grupo. Llamamos jefe al que posee la prerrogativa del mando, y autoridad a la aptitud de mostrarse a la altura de las tareas que comporta la función que se desempeña. Sin embargo, es poco frecuente, sobre

todo en nuestra época, que el mando político se ejerza directamente sobre los miembros de una sociedad. En general, utiliza el conducto del aparato administrativo y burocrático o la fuerza que representan los partidarios que se adhieren a los objetivos del mando, o también se apoya en una o varias capas o clases sociales. Este conjunto social forma el poder, que se puede definir de la siguiente manera: el poder es el mando estructurado socialmente, dividido en funciones jerárquicas y llevado por una o varias capas sociales, variables según los regímenes. En este sentido, el poder es esencialmente una realidad sociológica que supone previamente la existencia del mando.

Asimismo, hay que decir que el poder nos sustrae, con toda su masa, la acción del mando. En efecto, vivimos en Estados fuertemente organizados desde hace mucho tiempo, caracterizados por la continuidad de la legalidad y de la administración y fundados sobre constituciones que, en principio, son directa o indirectamente la expresión de la voluntad popular soberana. En esta constitución, hecha con piezas añadidas por todas las épocas y que comporta nuestro panorama político familiar, es difícil encontrar el centro de gravedad del mando que soporta la ensambladura. Para comprender con cierta claridad el papel de este presupuesto, nos queda la posibilidad de observar cómo se forman los nuevos Estados o bien los grupos políticos distintos al Estado, que se preparan para ocupar el poder.

El mando aparece cuando en el seno de una masa o de una reunión cualquiera se va esbozando una veleidad de coherencia interna. De la masa al grupo político, el paso se efectúa por el mando, que es el principio de organización del mismo. Ninguna masa se organiza ella sola; hace falta la intervención de una voluntad superior. Una voluntad colectiva es, a lo sumo, deseo de cohesión que sólo las voluntades individuales realizan efectivamente. El espíritu divide; sólo la potencia unifica. El proceso de formación de una unidad política es, en sus grandes rasgos, el mismo por todas partes. Uno o varios individuos que poseen o creen poseer la vocación de jefe o de dirigente y que gozan ya de una audiencia o de un prestigio personal cerca de algunos fieles, extienden progresivamente su poderío integrando cada vez mayor número de adeptos en el movimiento, al tiempo que au-

menta el número de simpatizantes de la causa que representan.

Tal es el punto de partida. El ritmo del desarrollo del movimiento unificador es más o menos rápido, pues otros factores distintos intervienen igualmente. En primer lugar, el carisma del pretendiente y la radiación que provoca: existe, en efecto, una diferencia que se refleja en la naturaleza del grupo que se procura constituir, entre el jefe que pone todo en marcha para hacer triunfar su causa personal y el dirigente de una organización que se pone al servicio del triunfo más o menos lejano de una idea que trasciende su propio ser. Las posibilidades de un éxito inmediato en la conquista del poder, acrecientan rápidamente la tropa de un jefe que sabe adular a las masas con sus promesas y su aspecto de hombre dotado para el mando. El crecimiento de una nueva organización depende también de la cohesión de los grupos ya existentes, y de la resistencia que pueden oponer al recién llegado. Este punto es importante por dos razones. Por un lado, se ve que la autoridad del mando no sólo se mide por la capacidad de fortalecer o mantener la cohesión en el seno de la organización de la que es responsable, sino también por la de sembrar la discordia entre los adversarios, ponerles en una situación embarazosa o en una posición de inferioridad. En otros términos, si el mando es potencia de organización hacia dentro, es potencia de desorganización hacia afuera. Por otra parte, parece que una nueva formación política surge, hoy en día, sólo dentro de una sociedad ya estructurada políticamente y poseedora de instituciones más o menos estables. Sin embargo, sería una equivocación ver en esta descripción una teoría sobre el origen de lo político en general (cuya crítica hemos hecho anteriormente); únicamente se trata de un análisis circunstancial destinado a explicar mejor la naturaleza del mando.

Más o menos, el proceso es el mismo que cuando un individuo procura imponerse en el seno de un grupo político ya existente, que posee sus estatutos, su administración propia, sus tradiciones, y en el cual el mando presenta el carácter de una función. Para adueñarse del mecanismo, el pretendiente debe también gozar de una audiencia personal, agrupar a su alrededor un número de militantes entregados a su persona, poner a prueba la resistencia de los notables y de los dirigentes situados y, si fuera necesario,

aliarse provisionalmente con otras facciones. Una vez alcanzada la cumbre de la jerarquía, la vida de la organización, su coherencia y su destino dependerán de las cualidades y de los defectos del triunfador. El es quien imprimirá su sello a la actividad política; el tiempo que logre mantenerse a la cabeza del grupo y según sea o no capaz, hábil o no, la coherencia interior se consolidará o se resquebrajará, la organización atraerá o rechazará las simpatías exteriores, acrecentará su influencia, irá viviendo mediocremente o se debilitará. Entre los innumerables ejemplos, basta pensar en la ascensión de Stalin en el seno del partido comunista-soviético, o bien en la ruina del partido socialista alemán, cuando murió Bebel. Por regla general, la historia de un partido político es el reflejo casi fiel del valor personal de los dirigentes que se sucedieron en el más alto peldaño. En política, no existe conflicto de ideas que no sea al mismo tiempo un conflicto de personas.

Sólo aparentemente las cosas ocurren de otro modo en el nivel de la organización política suprema, el Estado, la ciudad o el imperio. La continuidad que caracteriza este tipo de entidades políticas hace del mando, no ya un derecho personal, sino una institución, una función claramente delimitada, sobre todo en los regímenes constitucionales. ¿No es cierto que las constituciones tienen como meta despersonalizar el mando por la separación y el equilibrio de los poderes y por una estricta delimitación de la legalidad? No se trata de saber quién será el Presidente de la República y Presidente del Consejo, sino de fijar las atribuciones respectivas de cada una de estas funciones. Sin embargo, en la medida en que las discusiones constitucionales giran esencialmente, no sólo alrededor del problema del mando, sino alrededor de su personalización con miras a disminuirlo, confirman negativamente la importancia de nuestra cuestión. Sea lo que sea de las disposiciones constitucionales, la buena marcha de los negocios depende, ciertamente, del respeto de las formas y de las instituciones, pero también, y tal vez en primer lugar, de la autoridad y del valor personal del hombre que ocupa la función de mando. Se toman rápidamente libertades con las reglas cuando la autoridad se muestra paciente.

Es ya una especie de tradición en los países democráticos, donde el constitucionalismo tiene profundas raíces, el dejar llegar

a la magistratura decisiva, en general durante los períodos de paz o de tranquilidad, sólo a los hombres conocidos por sus cualidades de honestidad, buena voluntad, pero sin acusada personalidad. Dejando a un lado la cuestión de saber si la falta de audacia durante estos períodos no prepara, por lo menos indirectamente, crisis posteriores, tenemos que darnos cuenta de que, en los momentos cruciales, las miradas se posan casi instintivamente sobre el hombre que, con razón o sin ella, se considera poseedor de la energía necesaria, a riesgo de colocarlo en su antiguo puesto una vez pasado el peligro. Empezando por el destino de hombres políticos contemporáneos como Clemenceau o Churchill, y remontándonos hasta la institución del dictador de la antigua república romana, no faltan ejemplos que puedan ilustrar esta costumbre de los regímenes constitucionales. No se trata aquí de magnificar románticamente las situaciones excepcionales, ni de rectificar la leyenda del gran hombre, ni mucho menos de dar la impresión de que es preciso fabricar en cada caso una constitución especial a la medida del hombre considerado excepcional; sino de ser capaces de sacar una enseñanza de los casos-límite, que son especialmente aleccionadores para la fenomenología. Sea cual sea el cuidado empleado por las constituciones para ocultar el carácter individual y decisionista del mando, éste permanece latente bajo el amontonamiento de las instituciones y vuelve a surgir con su pureza en los casos extremos, pues forma parte de la misma naturaleza del mando. No era indiferente para Inglaterra que, en el mes de junio de 1940, Churchill se encontrara a la cabeza del gobierno en lugar de Chamberlain. Naturalmente, podemos equivocarnos sobre las cualidades reales de un hombre llamado a dirigir en tales condiciones; no es seguro que su actividad estaría exenta de errores. Pero lo que hay que recordar es que, a pesar de todas las precauciones constitucionales y reglamentarias, no se puede impedir que en la base del mando exista la voluntad personal.

Después de este análisis sobre los regímenes constitucionales, no es necesario continuar la demostración con otros regímenes que son y siempre han sido los más numerosos. Es evidente que, por ejemplo, un Estado que, como la U.R.S.S. en la época de Stalin, se consideraba en situación excepcional permanente, en virtud de su ideología revolucionaria, se vea obligado por la naturaleza

de las cosas a acentuar prácticamente el carácter personal del mando, a pesar de que, teóricamente, por otras razones, ponga el acento sobre una dirección colegial.

Sea cual sea el nivel en el que se considere el mando, sea un grupo en vías de formación, sea una organización ya establecida, sea el Estado, parece que la individualización es uno de sus rasgos permanentes. La despersonalización del mando caracteriza únicamente a los regímenes de hecho estabilizados, aunque en ellos sea más aparente que real, como lo demuestra la forma plebiscitaria de la elección del Presidente de los Estados Unidos y el poder singularmente discrecional del jefe del Gabinete en Inglaterra. Aun cuando la función está reglamentariamente equilibrada, el mando nunca es anónimo. Estamos, pues, en presencia de una primera característica de la noción que ahora se trata de aclarar conceptualmente: el mando es una voluntad individual al servicio de una colectividad.

24. El mando es voluntad individual.

Sólo una persona o una voluntad tiene el poder de mandar. Una función, una ley, un principio y, en general, una noción, no son capaces de hacerlo. Desde el momento en que el mando es una capacidad personal, ya no es privilegio del número, y sobre todo, del mayor número. Es cierto que la sociología y una determinada filosofía política, han insistido sobre las nociones de conciencia colectiva y de voluntad general. En el actual estado de las cosas, sin embargo, estos conceptos pertenecen más a la esfera de las suposiciones que a la de la realidad. Hasta los que afirman con la máxima insistencia la existencia de una voluntad general, no logran atribuirle el poder de mandar, sino sólo un deseo de unidad, la posibilidad de presionar y el poder de resistir.

Algunos objetarán que Rousseau atribuía a la voluntad general la fuerza de decidir sobre todo lo que concierne al bien común. Esto es exacto si se considera el *Contrat social* en sí, separado de los demás escritos de este autor, como si todo su pensamiento político estuviera contenido en aquella obra. Nadie negará que Rousseau procuró demostrar en aquel libro que la voluntad general *debería ser* el principio de la política. ¿Pero creía verdadera-

mente en esta eventualidad? Parece ser que no. En la carta a Mirabeau, de 1767 (el *Contrat Social* es de 1762), presenta esta posibilidad como una especie de utopía (56). Como ya hemos dicho, el *Contrat Social* es una obra geométrica, destinada a definir la política tal como tendría que ser. No es una obra fenomenológica que describa la política tal como se hace. A pesar de que la teoría de Rousseau, de la voluntad general, sea pasablemente equívoca, no parece sin embargo que el mando sea uno de los atributos de la voluntad general, ya que Rousseau la distingue claramente del gobierno que él concibe como el lugar de las voluntades particulares. La voluntad general es la voluntad formal del cuerpo político en su conjunto, en tanto que «todo el pueblo hace estatuto sobre todo el pueblo». A pesar de que su competencia sea esencialmente legislativa, no es menos cierto que se la concibe más como una fuerza de resistencia que de mando. El gobierno tiene otra esencia. A él incumbe mantener el orden concreto dentro del cuerpo político, él es quien toma las decisiones particulares, él es quien arregla los asuntos contenciosos oponiendo los ciudadanos entre ellos o al poder, pues en principio la voluntad general no podría dar lugar a contestaciones. El gobierno o mando no es una fuerza «moral», sino «física» y hasta «arbitraria» (57).

Sea lo que sea de las teorías políticas, si consultamos la experiencia y la historia, y si tomamos la naturaleza humana tal como es para elaborar la teoría de lo político, parece que existen pocas

---

(56) Se trata de la carta ya citada anteriormente, del 26 de julio de 1767, en la que ROUSSEAU, recordémoslo, considera que el gran problema de la política es colocar la ley por encima del hombre, y que si esta forma de gobierno es "encontrable", es preciso buscarla. Luego añade: "Si, desgraciadamente, esta forma no es "encontrable", *y confieso ingenuamente que yo creo que no,* mi opinión es que hay que pasarse al otro extremo y colocar súbitamente al hombre por encima de la ley en todo lo posible y, por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y lo más arbitrario posible: quisiera que el déspota pudiera ser Dios." A título anecdótico, señalemos que en su edición del *Contrat Social* (Aubrier, 1943), M. HALBWACHS, que cita todo este pasaje de la carta en la página 171, nota 84, omite el inciso que hemos puesto en cursiva, cuando parece tener una importancia capital para quien quiere conocer el fondo del pensamiento de ROUSSEAU.

(57) Sobre todas estas cuestiones, ver *Contrat social,* libro II, cap. IV y V, y lib. III, cap. I, XIV y XVI. Resulta que la diferencia que ROUSSEAU establece entre derecho y fuerza no significa en modo alguno que se tenga absolutamente que sustituir la fuerza por el derecho. En efecto, a sus ojos (y las *Lettres écrites de la Montagne* bien lo demuestran), la voluntad general expresa el derecho y el gobierno la fuerza, y los dos son necesarios, pues solo el reino del derecho, como únicamente el de la fuerza, no puede sino disolver el Estado.

posibilidades de que, en un porvenir indeterminado, se asista a una desaparición progresiva del mando en favor de una sociabilidad «superior». La idea del hombre como legislador y súbdito a la vez tiene sentido en la moral, no en la política, donde los que mandan no son los mismos que obedecen. Por idénticas razones, los que, como V. Considérant por ejemplo (58), creen en la posibilidad de un gobierno directo por el pueblo, también se equivocan. Si el mando es la expresión de una voluntad personal y particular, se puede prever que los regímenes de masa no modificarán en nada la situación. Tal vez no se equivoquen los que piensan que tales regímenes refuerzan más bien el mando y lo vuelven más opresivo. Lo que es cierto es que un régimen de masa no es mejor que otro ni más pacífico y, en todo caso, por cuanto sigue siendo una fuerza política, no podría renunciar al mando ni a la obediencia.

¿Cómo se manifiesta la voluntad que anima el mando? ¿Se la puede asimilar a la que se describe, en general, en los tratados de psicología? Se encuentran en el mando las habituales características de cualquier voluntad: la decisión, la motivación, la elección, etcétera. Sin embargo, no es ella la que mueve el propio cuerpo que decide, sino que se dirige hacia los demás como agentes ejecutores. Estos pueden rechazar o aceptar la orden recibida, pero en caso de rechazo corren el riesgo de desencadenar el aparato de sujeción y caer bajo las sanciones de las que dispone la autoridad. En efecto, no son los demás los que en general deciden de los objetivos de la actividad política concreta, sino el que manda. Es cierto que en una democracia fundada sobre el sufragio universal y la soberanía popular, los ciudadanos son en principio considerados como los que tienen que decidir; sin embargo, una vez que la mayoría se haya expresado, es el mando el que asegurará la ejecución y cualquiera que se oponga a ello se expone a sufrir la violencia. En otros términos, el mando se caracteriza por una doble finalidad: por una parte, el proyecto que es objeto de la orden que dar, y por otra parte, los demás, que son sus instrumentos de ejecución. Resulta de ello que, no siendo el mando la ejecución, tampoco es propiamente hablando producción, acción o *praxis*.

(58) V. Considérant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple*, París, 1850.

Por otra parte, en tanto se expresa en un lenguaje imperativo, es discurso, pero un discurso que no intenta convencer ni demostrar. No es, pues, tampoco *teoría*. En resumen, no obra ni explica. Intermediario entre la concepción y la realización, pertenece al orden de los signos.

Esta relación del mando hacia los demás nos permite entender mejor en qué sentido es la expresión de una voluntad individual. Cierto que sólo existe mando efectivo cuando lo reconocen los demás, sin que importen mucho los motivos de este reconocimiento: el carisma, el homenaje del vasallo, el respeto a la autoridad, la tradición, la legalidad o el miedo a la violencia. Sin embargo, la capacidad de mandar permanece independiente de estos motivos; ello supone que el jefe o el dirigente está animado por el instinto de dominación, por la voluntad de potencia. El mando no se ofrece. Ocupar esta función es haber querido ocuparla, es haberla deseado, buscado; de otro modo es sólo un objeto de fastidio, como ha ocurrido a ciertos monarcas de régimen hereditario, que han abandonado la realidad del poder a otras manos. No existe ningún método seguro para selecciones y formaciones de jefes o dirigentes: se revelan por sí mismos. Una cosa cierta es que el instinto de la masas se dirige preferentemente hacia el hombre en el que, según el lenguaje de Maquiavelo, se unen la *virtú* y la *fortuna*, aunque, en los regímenes estables, sea el hombre de menos envergadura —lo que no significa siempre de menor capacidad— el que logra imponerse en el respeto de las convenciones y del orden establecido. Los «moderados» también poseen el instinto del poder.

De todo esto resulta que el mando siempre comporta una parte arbitraria. Esto también es valedero para cualquier voluntad, pero sin alcanzar las proporciones de mando que, por la naturaleza de las cosas, determina el destino de cualquier colectividad. En efecto, en el mando la colectividad pone su suerte en las manos de un individuo eventualmente rodeado por un equipo que, a pesar de todas sus cualidades, por extraordinarias que sean, es susceptible de equivocarse como cualquier ser humano, y de crear una situación general muy complicada. Ningún dirigente es infalible; puede cometer errores de apreciación, menospreciar con entera buena fe la magnitud del peligro. Es cierto que, generalmente, suele rodearse de consejeros calificados, pero éstos le darán pocas veces

una opinión unánime, los unos por preconizar una actitud firme, los otros una actitud flexible. Aunque esta opinión fuera unánime, tampoco se podría encontrar en ella una seguridad absoluta contra la posibilidad de un error. La opinión unánime sigue siendo una opinión. Está en el mando el decidir, en el bien entendido de que la contemporización o la irresolución son también actitudes que arrastran consecuencias del mismo carácter que la rapidez en la elección y la perseverancia en el camino adoptado. Por familiarizados que estemos por experiencia con los cambios bruscos, las elecciones imprevistas e insospechadas, los doblegamientos, los cambios y sobresaltos de la voluntad humana, nos quedamos sin embargo perplejos ante este extraño fenómeno que hace que la suerte de toda una colectividad dependa del discernimiento, del valor o de la debilidad de un solo individuo. ¿Quién es el hombre que, reflexionando sobre la política, no se siente asustado ante esta particularidad política de la condición humana, ya que nunca se la logrará explicar racionalmente? Y, sin embargo, se trata de una situación inevitable en cualquier política.

Ocurre con el mando como con cualquier cosa que tenga un margen de arbitrariedad e incertidumbre: sólo la confianza es capaz de exorcizar el temor que inspira. Dicho con otras palabras, confiar el mando a alguien es como hacer una apuesta. ¿Dónde encontrar las garantías que pudieran dar a la colectividad la seguridad de que tal candidato a las elecciones, respetado por su energía, su habilidad y su carácter demostrará efectivamente estas cualidades en el ejercicio del poder, y que tal otro, que profesa un liberalismo democrático, no procurará instaurar el poder personal, o bien que un aprovechado de un golpe de Estado seguirá siendo fiel a la línea política de los que han preparado su ascenso al poder? ¿Cómo se puede prever la carrera de un hombre político cuando resulta ya tan difícil prever, aunque sea aproximadamente, los acontecimientos con los cuales tendrá que enfrentarse? La voluntad política tampoco se puede medir por las buenas intenciones, sino por la obra. Por la intención, cualquier escritor puede creer que será el más grande escritor de su tiempo; por la intención, cualquier hombre político puede creerse el obrero de la paz. Pero hacer la paz es totalmente distinto a ser pacifista. El papel de los bomberos es apagar los incendios; no consiste en

destruir todas las cerillas, pues son muy necesarias para tantas otras cosas. ¿La paz, no es un medio de la política, al igual que la guerra? ¿No es acaso frecuente que el apóstol de la paz se vea conducido a hacer la guerra? No existe un mando especial para la paz y otro para la guerra, sino que el mismo mando debe mostrarse capaz de hacer la guerra y construir la paz. No existen expertos de paz, sino solamente buenos diplomáticos y hábiles negociadores. Cualquier política es al mismo tiempo ofensiva y defensiva, es decir, es emprendedora en un sector, está en expectativa en otro y en posición de resistencia en un tercero. Estas distintas actitudes pueden alternar según las circunstancias. Cuando se plantea la cuestión: ¿vale más echarse atrás, o bien negociar, o bien atacar?, la decisión pertenece al mando. En último análisis, Daladier hubiera podido no ir a Munich, pero hubiera podido igualmente dejar invadir a Polonia y no declarar la guerra a Alemania. ¡Y, sin embargo, él no quería la guerra! Cuando se han calculado todas las consecuencias, después de una previsión racional del acontecimiento, sigue siendo grande la parte de imprevistos que introduce lo arbitrario, con los que el mando debe cargar. Pero, ¿puede contestarse a lo arbitrario sin incurrir en otra arbitrariedad? Es un círculo que no puede romperse.

Después de una guerra se encontrará toda clase de explicaciones económicas, políticas, sociales y otras, referentes al acontecimiento: las del vencedor, las del vencido y las llamadas objetivas del historiador. Sin embargo, alguien tuvo que tomar la decisión de desencadenarla, y esto también es importante. Cuando el jefe de un país toma, por muchas razones, la iniciativa de provocar una grave tensión internacional, el adversario se preguntará infaliblemente si el enemigo quiere o no la guerra. Pero, ¿cómo saberlo? No puede confiar sino en indicios e informaciones que pueden interpretarse de distintas maneras. Su contestación será forzosamente dictada por el sentimiento arbitrario (59) y la visión personal que tenga de la situación. Supongamos que el dirigente del país que desencadenó la crisis trata sólo de sacar el máximo provecho político de la maniobra, sin querer llegar a la guerra. Enton-

---

(59) No es necesario explicar largamente la noción de lo arbitrario. La tomamos en el sentido corriente de lo que, según LITTRÉ o ROBERT, se deja a la apreciación y a la decisión de un ser.

ces, él también llegará a preguntarse: ¿Responderá el adversario con la guerra a un empeoramiento de la situación que amenaza poner en peligro sus intereses vitales y sus compromisos? ¿Cómo saberlo si no es, otra vez, por recopilación de indicios e informaciones? Aquí también la opinión personal es determinante. Y, sin embargo, cada uno de los dos antagonistas puede equivocarse y tomar una decisión que provocará lo irremediable. Así, pues, sea cual sea el cálculo y la decisión políticos, siempre comportan lo arbitrario, cuyas fuentes, aparte de la voluntad misma, son distintas: la ignorancia, la ausencia de intuición, el descuido, la torpeza o el miedo. Se plantea de nuevo la cuestión: ¿cómo un mando puede hacer frente a lo que hay de arbitrario en la voluntad del adversario, sin introducir a su vez otro concepto arbitrario?

Existe, pues, lo arbitrario en el mando, por cuanto la orientación misma de la política de una colectividad depende del discernimiento, de la apreciación y de las decisiones del individuo que detenta el poder. También significa que el mando dispone de un poder discrecional o, como dicen los juristas, de un «arbitrio legal». Ciertas fórmulas oficiosas u oficiales de antaño —*sic volo sic jubeo*, o bien: *tell est mon bon plaisir* («así es como me place»)— pregonan ostensiblemente esta característica del mando. Haberlas eliminado hoy en día del vocabulario político usual no significa que el carácter discrecional se haya esfumado. ¡Muy al contrario! Por completas que sean las instituciones y por racionalizada que parezca la actividad política moderna, existe una serie de dominios, en particular el de las situaciones excepcionales no previstas por las leyes y las instituciones, que son de la competencia inmediata y casi exclusiva del mando. Para ser más exactos, habría que decir que esta propiedad discrecional se ha refugiado en la noción de soberanía.

25. La soberanía.

La mayoría de los problemas y de los equívocos que contiene la noción de soberanía se encuentran en Bodin, el primero que hizo de ellos un análisis *conceptual*, como él mismo declara. Se sacó injustamente la conclusión de que la soberanía sería un problema moderno, ignorado de la política antigua o medieval; ale-

gación contra la que el propio Bodin se pronuncia erróneamente. Insiste, en efecto, sobre el hecho de que lo que nosotros llamamos soberanía es la misma cosa que lo que los griegos llamaban κυρίαν ἀρχήν, los latinos *summum imperium* y los italianos *Seigneurie;* pero hace constar sobre esta cuestión, que «Aristóteles la ha silenciado, así como la totalidad de los escritores políticos» (60). En otros términos, la soberanía ha existido siempre de hecho por todas partes donde hubo mando, sólo que se descuidó el estudiarla y establecer su teoría. Lo nuevo no es que el mando afirme su soberanía, que, por el contrario, es uno de sus atributos, sino que los juristas, secundados por ciertos filósofos de la política, hayan intentado despojarla del mando. Y Bodin es en parte responsable de este proceder.

Señalemos de paso que, desde las primeras páginas, insiste sobre el hecho de que el mando, considerado como soberanía, es un presupuesto de lo político, ya que ve en ello el fundamento de la coherencia y del orden de una colectividad (61). En cuanto a la definición que da de esta noción, es absolutamente extraordinaria. «Es —dice— la potencia absoluta y perpetua de una república» (62). Son las explicaciones que añade las que crean los equívocos. Examinemos primero la definición. La soberanía, dice, es potencia perpetua; lo que significa que no es ni periódica ni intermitente. No hay interrupción en la soberanía, pues allí donde termina un tipo de soberanía empieza otro. Una soberanía por procuración está igualmente excluida. El dictador de la antigua república romana tenía, es cierto, un poder absoluto, pero no era soberano, pues recibía para un tiempo limitado un cargo definido, una delegación de lo soberano que debía abandonar en fecha fija. Por el contrario, cuando César se hizo dictador vitalicio, se convertía de pronto en soberano, como cualquier tirano, pues se convertía en la propia potencia suprema que podía otorgar delegación. Ya no era «contable de sus acciones» para una autoridad superior. La

(60) J. Bodin, "Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire", en *Corpus général des philosophes français,* t. V, 3, *OEuvres philosophiques de Bodin,* París, P. U. F., 1951, p. 359.

(61) Ni la cantidad de los súbditos ni la extensión del territorio son características de lo político, "pues no es la población ni las personas las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo una soberanía dominante." J. Bodin, *Les Six Livres de la République,* París, 1580, p. 13.

(62) *Ibd.,* cap. VIII, p. 122.

soberanía es, a continuación, potencia absoluta; lo que significa que no está sometida a las leyes, sino que es ella la que las crea y las deroga a su antojo. El soberano tiene sólo su propia voluntad como regla, gobierna y no es gobernado, juzga y no es juzgado. En la terminología moderna, la soberanía posee este carácter propio que consiste en no determinarse nunca sino por ella misma. A estas consideraciones, Bodin añade una precisión, más bien insospechada. Mientras la ley no podría atar al soberano, el contrato sí puede hacerlo. No podría, por ejemplo, derogar un contrato hecho con el extranjero, ni las leyes fundamentales que llamamos hoy en día constitución (63). Esto lleva a Bodin a considerar finalmente la soberanía, ya no como un fenómeno de potencia y de fuerza, sino de derecho. Se reserva únicamente los casos excepcionales donde domina la razón de Estado, pues entonces el príncipe puede atacar los bienes privados, únicamente, claro está, para salvar la república, no para su provecho personal. Allí donde hay convención y derecho termina el derecho del más fuerte (64).

No es nuestra misión la de mostrar hasta qué punto Bodin inspiró el derecho público moderno. Sin embargo, es necesario subrayar que en lo que concierne a la teoría de la soberanía, él es el causante de la ambigüedad que se introdujo en esta noción. La definición que da es puramente política, pero al mismo tiempo procura hacer de ella un concepto jurídico y hasta un fenómeno de derecho. Salvo algunos pocos autores, la mayoría de los juristas han seguido el mismo camino. Se puede comprobar que en el curso de los siglos la soberanía fue transferida primero del príncipe al Estado, luego se partió en virtud de la teoría de la separación de los poderes, y más tarde se procuró expropiar el mando para investir de él a la voluntad general o popular e indirectamente al único poder legislativo. Finalmente, hoy en día, unos consideran como soberano «al que es dueño de la idea de derecho valedero para la colectividad» (65), otros, como Krabbe, hacen directamente del derecho mismo el soberano, es decir, niegan este

(63) "En cuanto a las leyes que conciernen al estado del reino y de su establecimiento, si están anexas y unidas a la corona, el príncipe no puede derogarlas, como sucede con la ley sálica." *Ibíd.*, p. 137.

(64) *Ibíd.*, p. 156-158.

(65) G. BURDEAU, *Traité de science politique*, París, 1949, t. II, p. 267.

atributo a una persona o a una colectividad para transferirlo a una norma (66); otros, por fin, como Kelsen, resuelven el problema negando la soberanía después de haber despojado al propio Estado de cualquier mando, y hasta de cualquier política, en provecho de un puro sistema de normas (67).

Es necesario apuntar el fracaso de todas las tentativas hechas para jurificar la soberanía. Es engañarse a sí mismo creer que se ha hecho la teoría jurídica de esta noción proclamando que el derecho es soberano. En vez de continuar por este camino —merecería ser hecha la prueba— y denunciar esta noción como ardua y misteriosa, vale más interrogarse sobre las razones de esta decepción, preguntándose si la soberanía es verdaderamente un concepto jurídico o jurificable. Puede hacerse una primera observación: todas las teorías de la soberanía tienen un carácter político, ya que giran alrededor de la cuestión: ¿quién es el soberano, un individuo, el pueblo, la nación, el Estado o un órgano del Estado? Además, la mayoría de las luchas políticas interiores tienen como objeto el desplazamiento de la soberanía, sin contar que nociones como las de nación, pueblo, o clase, se han convertido en políticas a causa de los combates librados por la transferencia de la soberanía. En este sentido, el primer error que hay que evitar es creer que todo lo político es susceptible de ser jurificado, que el derecho es coextensivo a la política. Hay un dominio específico del derecho y otro de la política, que no coinciden; de ahí el que surjan posibles conflictos entre ambos. Es evidente que, si se toma como punto de partida de la explicación de lo político la regla del derecho, se yerra casi inevitablemente el problema político.

La demostración será aún más convincente si se ponen en línea paralela las pretensiones jurídicas y lo que Bodin llama las «verdaderas características» de la soberanía. «Veo —escribe— que la soberanía consiste en cinco atributos esenciales: el primero y más importante es nombrar los más altos magistrados y definir la tarea de cada uno; el segundo, es promulgar o abrogar leyes; el tercero, declarar la guerra y acordar la paz; el cuarto, enjuiciar

(66) H. KRABBE, *Die Lehre von der Rechtssouveränität,* Groningue, 1905, y en la segunda edición de esta obra bajo el título: *Die moderne Staatsidee,* 1919.

(67) H. KELSEN, *Das Problem der Souveränität un die Theorie des Völkerrechts,* Tubingen, 1920, p. 320. V. también del mismo autor, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* 1922, y *Allgemeine Staatslehre,* 1925.

en última instancia, por encima de todos los magistrados, y el último, tener derecho de vida y de muerte allí donde la ley no permite la clemencia» (68). ¿Se podría jurificar uno u otro de estos puntos?

En principio, puede imaginarse una reglamentación jurídica de la totalidad de la función pública, ya que se ha reglamentado el reclutamiento y el ascenso de los funcionarios subalternos; hasta se puede imaginar una colectividad cuyos miembros fueran todos funcionarios y cuya actividad estuviera enteramente sometida a una reglamentación jurídico-administrativa. Sin embargo, siempre habría un miembro de esta colectividad cuya actividad escaparía a cualquier reglamentación, esto es, el soberano. No podría ser también funcionario, pues de otro modo dejaría de ser el soberano. Y nunca el soberano se dejaría suprimir. La razón es muy sencilla: el punto de partida de cualquier reglamentación jurídica, al igual que de cualquier otro sistema formal, es fatalmente arbitrario. Es decir, se plantea a propósito del formalismo jurídico un problema análogo al suscitado por el teorema de Gödel en relación con el formalismo matemático. Esto significa que ningún sistema jurídico está capacitado para suprimir la voluntad política original y arbitraria del mando. Este razonamiento es, en sí, suficiente para arreglar definitivamente la cuestión de la juridicidad de la soberanía. Pueden añadírsele algunas consideraciones de orden más práctico.

Desde el momento en que, como acabamos de demostrar, queda absolutamente excluido el poder suprimir el mando y, por tanto, aniquilar la política, es necesario reconocer sin circunloquios lo que es el mando: una voluntad arbitraria de decisión, y lo que es la política: una lucha de opiniones, con distintos medios, sobre la mejor manera de organizar una colectividad. Por consiguiente, la elección de los colaboradores por el soberano no puede ser reglamentada, ya que la opinión tampoco se deja jurificar. Si se admite que la soberanía reside en el pueblo o la nación, por ejemplo, el sorteo o la elección (voluntad colectiva arbitraria) designará los magistrados de la república; si se admite que es el atributo de un hombre, éste tendrá libertad para escoger sus auxiliares inmedia-

(68) J. Bodin, *Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire*, p. 359. V. igualmente *Les Six Livres de la République*, libro I, cap. X, p. 211 a 250.

tos (ministros, consejeros o demás colaboradores políticos cuyas denominaciones varían con los sistemas), pues en virtud de lo que hemos explicado, las cualidades requeridas para lo político y en particular para el mando, no son las del saber o de la competencia teórica, sino que consisten en el sentido de la decisión, del juicio, de la responsabilidad y de la intuición. En último caso, lo político no necesita en absoluto poseer la razón y no se le podría obligar a conformarse con una norma exterior, jurídica o ética, para validar sus actos. Por el contrario, lo político es lo que promulga o abroga las leyes, y en esta tarea no sólo no podría estar sometido a las leyes ni al derecho, sino que, con relación a ambos, resulta exterior y superior. «Para crear derecho, la autoridad no está obligada a estar provista de él» (69). En resumen, es inconcebible que pueda hacerse teoría jurídica de lo que es extraño al derecho y a éste escapa.

Pueden reglamentarse ciertos aspectos de la guerra (esto siempre se ha hecho), pero no la guerra misma ni la decisión de declararla, habida cuenta de que, por naturaleza, es una prueba de fuerza. ¿Qué hay que hacer cuando todas las vías de recurso previstas por el derecho internacional y los tratados han sido agotadas sin éxito y cuando están en juego los intereses políticos vitales de un país? ¿La guerra no interviene precisamente porque el derecho se muestra impotente, o bien porque deliberadamente se le quiere ignorar? Un país al cual se le acaba de declarar la guerra, perdería peligrosamente el tiempo consultando el derecho, pues lo esencial entonces es defenderse, vencer o salir del paso con la menor cantidad de daños posible. La paz, a su vez, escapa al derecho, pues está, o bien impuesta por el vencedor, o bien negociada entre las partes que luego la aceptan; pero, de todos modos, consagra una situación de fuerza. A pesar de que los tratados de paz crean después una situación jurídica, ni la negociación, ni el acuerdo de la paz son, sin embargo, jurificables, pues sólo intervienen las voluntades discrecionales de las partes en litigio. Es cierto que se concibe muy a menudo la paz, no como un estado caracterizado por la ausencia de guerra, sino como un orden exento de toda lucha, en donde reine el derecho y la justicia en el respeto a la igualdad de todas las colec-

(69) F. ROSENSTIEL, *Le principe de supranationalité. Essai sur les rapports de la politique et du droit*, París, 1962, p. 31.

tividades. Es ésta una pura concepción ética de la paz por supresión ficticia de la política: hay muchas posibilidades de que continúe siendo una utopía. Desde el momento en que la facultad de declarar la guerra comporta en sí misma el derecho de vida y de muerte, no hay lugar para explayarse sobre esta otra característica de la soberanía que se llama el derecho de gracia, salvo para subrayar que no se trata, propiamente hablando, de derecho. En efecto, no se trata de otra cosa que del poder discrecional de anular un juicio establecido según derecho. ¿Cómo podría entonces dejarse jurificar? Pueden reglamentarse las modalidades de la ejecución, no la voluntad misma. Queda el último atributo, sobre el cual volveremos todavía, a saber, la capacidad de juzgar en última instancia. Esta expresión es totalmente vacía si no significa que no sólo el soberano es exterior al derecho, sino que está más allá del derecho y puede decidir contra el derecho, tomando como norma absoluta su propia voluntad.

Hubieran podido tomarse teorías distintas a la de Bodin, como las que, por ejemplo, hacen de la indivisibilidad y de la inalienabilidad criterios de la soberanía. No resultaría difícil demostrar que aquellos caracteres tampoco se dejan jurificar.

Lo primero que hay que hacer es devolver la soberanía a su propia esfera: la política. En efecto, la soberanía es un concepto extrajurídico, puramente político, que puede, a lo sumo, tener un significado metajurídico, en el sentido de que cualquier soberanía procura otorgarse una base jurídica con el propósito, muy interesado, de fortalecer su poder. Esta primera operación no es suficiente. Es preciso también, en el interior de la esfera política, devolver la soberanía a la potencia de la cual es la verdadera titular, es decir, al mando. Esto requiere algunas explicaciones.

26. Soberanía y derecho.

Como acabamos de ver, el equívoco de la soberanía proviene en gran parte de que el derecho se adueñó de esta noción eminentemente política para darle un significado normativo demasiado estricto. Es tarea del derecho el procurar normalizar los conceptos, pero en el caso presente cometió un error al inspirarse más en las teorías políticas en boga que en el análisis de lo político. Esta es la

razón por la que la teoría jurídica, generalmente recibida de la soberanía, comporta tantas opciones políticas, que al final uno se pregunta si se convirtió en jurídica únicamente porque los juristas se ocuparon de ella con especial interés. Se silencia la noción de mando y, siguiendo ciertas filosofías políticas, se atribuye la soberanía a personas morales como el pueblo, la nación o clase, es decir, que entidades que se convierten en sus depositarias no la ejercen sino ficticia y no realmente, salvo en muy raras ocasiones. La dificultad estriba en que el derecho necesita, para fundar una regla, de una continuidad en el tiempo, sin la cual no habrían normas, y si la ficción ha de preservar esta continuidad, optará por la ficción. Políticamente, sin embargo, el verdadero depositario de la soberanía es el que la ejerce efectivamente.

Sobre este primer equívoco se han ido añadiendo algunos más. En primer lugar, la noción de soberanía sirve también para designar la competencia de ciertos órganos del Estado, que forman estatutos con toda libertad sin que la autoridad pueda invalidar su decisión. Así es como el Consejo de Estado, por ejemplo, estatuye soberanamente «en materia contencioso-administrativa». Sin embargo, no existe más que una autoridad al servicio del verdadero soberano, que posee una prerrogativa soberana y no es soberano políticamente, es decir, absolutamente. De hecho, se trata de una ambigüedad de orden terminológico, que proviene de la multiplicidad de sentidos derivados que puede revestir la palabra. Más importantes son los equívocos que tienen su origen en la teoría de la soberanía nacional o popular. Cuando esta idea se impuso, la ilusión retrospectiva llegó a considerar que, en todos los tiempos, el pueblo fue el verdadero soberano, que es, por tanto, soberano por derecho, aunque no ejerza su soberanía o no haya tomado conciencia de su vocación política. A lo que los partidarios del principio monárquico replican, en virtud de una argumentación casi análoga, que el rey es soberano de derecho, ya que en todos los tiempos hubo reyes. De ahí los conflictos entre la soberanía jurídica, formal o de derecho y la soberanía política, real o de hecho. La misma constancia de estos conflictos indica ya suficientemente su carácter político. En efecto, en cuanto esta oposición rebasa el marco de la pura argumentación teórica, la voluntad política no deja a nadie el cuidado de afirmar quién efectivamente es el soberano. Sea como

sea, también en el nivel de la argumentación hay que hacer algunas observaciones. La noción de soberanía es particularmente propicia a la subasta de las justificaciones que cualquier régimen necesita para fortalecer su poder. Es allí donde interviene el derecho, a menudo como depositario de justificaciones, bajo el pretexto de fundar la autoridad y la fuerza obligatoria que va unida a las decisiones. Sin embargo, si el soberano es absoluto, sus decisiones son, al mismo tiempo, justificadas por sí mismas, y todas las demás justificaciones tienen un carácter derivado. Además, ¿es cierto que el derecho comporta, como suele decirse, una «fuerza obligatoria jurídica»? Su instrumento específico es el proceso, no la fuerza, que es de esencia política. La razón jurídica es la de procesamiento, no la de potencia. En otros términos, la expresión de «soberanía de derecho» no tiene otro sentido que el de legitimar un poder, no el de constituirlo.

Finalmente, hay que señalar que la mayoría de las teorías jurídicas de la soberanía se ocupan, en general, sólo del uso interno de esta noción. Es del todo cierto que en el interior de la colectividad el soberano no tolera ninguna autoridad que pueda ser superior a la suya, sino únicamente órdenes sumisas. En el exterior, sin embargo, está en competencia con autoridades u órdenes iguales a él. En el fondo, la no subordinación de la soberanía no tiene sentido sino a condición de concebirla como un todo que no es parte de un todo mayor de la misma especie. La historia del concepto de soberanía nacional es suficientemente aclaradora sobre este punto. En el origen no tenía sino un significado interno: era, ante todo, un medio de combatir el absolutismo real en provecho de un régimen más o menos democrático, gracias a la transferencia de la soberanía de un ser físico e individual a una entidad colectiva: la nación. Sin embargo, si verdaderamente es un atributo del mando, era inevitable que se transformase también en un instrumento de política exterior. Es lo que ocurrió con las guerras de la Gran Revolución, que imprimieron un nuevo estilo a las relaciones entre los Estados, sea porque la soberanía se transformara en un principio de hegemonía que justificara las conquistas, sea en un principio autárquico bajo el aspecto de la autodeterminación. Es lógico, en efecto, que este último concepto no tenga sentido más que para una política nacionalista. Se podrían hacer numerosas observaciones so-

bre este asunto y procurar entender cómo la idea de la soberanía nacional, de inspiración democrática en principio, sirvió finalmente también como medio de justificar las tiranías y por qué, en lo que se refiere a su uso externo, dio como resultado el que no fuera posible establecer relaciones democráticas entre las democracias. Sobre estas preguntas tendremos que volver más adelante. Por el momento, si nos atenemos al problema discutido, importa subrayar el doble aspecto interno y externo de la soberanía, que corresponde a la doble acción del mando, dentro y fuera de una colectividad.

Procuremos precisar estas relaciones. De las precedentes explicaciones se deduce que en la base de cualquier derecho hay, directa o indirectamente, una voluntad o una orientación política. Hasta una colectividad que estuviese enteramente bajo la influencia de las normas, como la soñada por los utopistas del siglo XIX, supondría también la política, por lo menos a la manera de aquel Dios del que Descartes bien hubiera querido prescindir, pero del que necesitaba, al decir de Pascal, como de un capirotazo que pusiera el mundo en movimiento (pues el mecanismo es también un sistema formal). En el fondo, estas utópicas ensoñaciones no hacen sino idealizar los períodos tranquilos de la historia, en el curso de los cuales toda la vida pública parece resumirse en la administración de los asuntos corrientes, sin que se sienta la presencia de un mando y sin que se plantee el problema de la soberanía. Pero también existen períodos de perturbaciones, marcadas por la lucha virulenta de opiniones, por reivindicaciones y por movimientos de rebeldía en el interior, o bien por la presión amenazadora del extranjero. Entonces surge el problema de la autoridad y del mando, arrastrando en su estela las discusiones sobre la legitimidad y la soberanía. ¿No es cierto que los períodos de crisis política que sufrió varias veces la humanidad tuvieron precisamente como envite conflictos de mando centrados sobre la noción de soberanía? ¿No es en esto en lo que consiste el contenido político de conceptos como los de nacionalismo, federalismo, neutralismo o descolonización? En el momento en que surgen las situaciones-límite o de excepción es cuando la cuestión del mando y de la soberanía se plantea con mayor agudeza, hasta el punto de que no es equivocado decir que las crisis propiamente políticas son, ante todo, crisis de mando. Parece que semejantes situaciones

son particularmente propicias a un análisis conceptual de la soberanía.

Por consiguiente, sería francamente insensato tratar con desprecio o indignación la definición de Carl Schmitt sobre la soberanía: «Es soberano el que decide sobre la situación excepcional» (70). Esta definición se apoya en una atenta lectura de Bodin, que como es sabido multiplica las preguntas en relación con el libre albedrío del soberano. ¿El príncipe, está ligado por la ley? ¿Por el juramento? ¿Por el contrato? ¿Por el derecho de gentes? ¿Está atado a los tres órdenes? ¿Al pueblo? La contestación es siempre la misma: si hay una situación excepcional y la salvación pública está en juego, es su deber tomar la decisión que convenga, a riesgo de volver sobre las medidas adoptadas una vez que la situación haya entrado de nuevo en la normalidad. Por fuerte que haya sido su juridismo, Bodin no manifestó ninguna vacilación ante el aspecto político del problema de la soberanía. Se podría resumir de la siguiente manera su razonamiento: el soberano está atado por los juramentos y contratos hechos con el pueblo, pero el mejor medio de respetarlos es tomar las decisiones que se imponen cuando la salvación pública está en juego, pues la legalidad no es un fin en sí. El mérito de Carl Schmitt es haber atraído de nuevo nuestra atención sobre este aspecto del pensamiento de Bodin, mientras que generalmente se ven sólo sus aspectos jurídicos.

Esta posición, que se inspira en la práctica política real, no carece de solidez lógica, así como el empirismo bien entendido es capaz de castigar al idealismo. Por definición, la legalidad ignora las situaciones excepcionales, precisamente porque aquélla es un sistema de normas y reglas. Cuando nos encontramos ante un conflicto o una situación excepcional, estamos en presencia de un problema eminentemente político, en el bien entendido de que el cometido de la política no es atizar el fuego, sino preservar o restablecer el orden. Hasta los regímenes seudo-revolucionarios dejan de bromear con el orden cuando su soberanía está en juego. Desde el momento en que la excepción escapa a la regla o norma, se necesita otra instancia que el derecho para decidir acerca del camino que seguir. Tales situaciones, sin duda, surgirán siempre, sobre todo porque son impre-

---

(70) CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel sur Lehre von der Souveränität*, Munich-Leipzig, 1934, 2.ª ed., p. 11.

visibles. «La posibilidad de suprimir realmente las situaciones excepcionales en el mundo no es un problema jurídico. La confianza y la esperanza en una posibilidad de apartarlas efectivamente depende de convicciones filosóficas, fundadas en particular sobre la filosofía de la historia y la metafísica» (71). Lo cierto es que allí donde ya no existe orden político el orden jurídico pierde todo significado. ¿Cómo preservar este orden jurídico cuando las situaciones excepcionales debilitan el orden político? ¿Qué ayuda puede prestar entonces el derecho? La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Quién tiene autoridad para decidir allí donde la autoridad está puesta en tela de juicio y combatida? ¿Quién es competente en una situación para la cual ninguna competencia ha sido prevista? Detrás de esta problemática se perfila el verdadero problema de la soberanía.

La definición de Carl Schmitt es bastante precisa en la designación del elemento específico de la soberanía, y bastante flexible para englobar los tres aspectos de lo excepcional. La cuestión es, o bien saber a quién corresponde decidir si hay o no hay situación excepcional, o bien designar la instancia que decidirá en último recurso, en el caso de que tal situación se produzca. Estas dos posibilidades están generalmente previstas por las constituciones, aunque nunca se indica qué decisiones hay que tomar, dependiendo éstas del carácter discrecional del mando político. Ocurre todo lo contrario con la tercera eventualidad que Carl Schmitt no hace sino sugerir, a pesar de que desde el punto de vista político sea la más característica. Existen situaciones excepcionales y extremas que ponen en evidencia el propio régimen o la constitución, es decir, la autoridad que, según la constitución, está habilitada para decidir en última instancia. En este caso, el problema de la soberanía no se plantea ya bajo la forma de una decisión que tomar, en el sentido de la constitución, salvo para su guardián, sino en contra de ella. La soberanía, entonces, está en suspenso y será recogida por el que solucione el conflicto a su favor, es decir, el que logre imponerse, aunque sea contra el derecho o las leyes en vigor. Poco importa entonces que el pueblo sea soberano o no. Será soberano el que decida en último recurso, no en nombre del derecho, sino de la fuerza; es decir, que: es soberano no sólo el que decide sobre la situación de excepción,

(71) C. Schmitt, *ibíd.*, p. 13.

sino en casos de situación excepcional. Las revoluciones son así. Sin embargo, se incurriría en un error al inculpar a la rutina jurídica por considerar el problema de la soberanía únicamente encuadrado en una constitución o, por lo menos, en la hipótesis de leyes orgánicas escritas o acostumbradas. No puede obrar de otro modo, ya que allí donde no existen leyes o normas tampoco hay derecho ni reflexión jurídica posible. La reflexión propiamente política no podría, sin embargo, seguir a este respecto la explicación jurídica, si bien es verdad que el soberano se sitúa a veces fuera de la constitución, más allá de ella, y la domina. En otros términos, la política no está al servicio del derecho, en tanto nos situemos en el nivel de lo que es y no de lo que debe ser.

27. SOBERANÍA Y DECISIÓN.

Existe una relación analítica entre soberanía y decisión, lo que significa que una potencia privada de la libertad de decidir con toda independencia no podría ser llamada soberana. Desde el punto de vista político, tomar una decisión es dar una orden, es mandar. Así aparece claramente que la soberanía es un atributo del mando. Lo esencial es no dejarse atrapar en la trampa del constitucionalismo, cuyo desarrollo tiende a hacer interpretar al soberano (monarca o pueblo) el papel de un comparsa. Si el soberano, nominal y oficial, no ejerce su prerrogativa, esto significa que el verdadero soberano se disimula en otra parte, precisamente allí donde se manifiesta el mando que efectivamente goza del poder de decidir en último recurso. Un análisis de la esencia de lo político no debe dejarse seducir por las ficciones que permiten creer que la soberanía ha sido dominada. Pueden existir buenas razones de táctica y hasta de ética política para atribuir oficial y formalmente la soberanía a un individuo o a una colectividad que no la ejercen; esto, sin embargo, no significa que haya sido exorcizada, pues no dejará de descubrirse en caso de crisis o bien en cuanto surja una situación de excepción. Este juego no pasó inadvertido a ciertos juristas, que aunque no se hayan expresado siempre con la deseada claridad, no se han dejado engañar por las apariencias (72). Si es cierto que la soberanía reside

(72) La unión entre soberanía y decisión está, en particular, fundada en la doctrina de CARL SCHMITT, aunque puedan expresarse ciertas reservas sobre un punto: él ve en la decisión un concepto jurídico, mientras que es esencialmente

en el mando que decide en último recurso, no es una potencia del Estado, sino una potencia que hace el estado (73). En efecto, ¿qué es el Estado sino una institución que supone un mando soberano? No hay mando porque haya instituciones, sino instituciones porque hay un mando. La institución no es un presupuesto de la política.

Al mismo tiempo se vienen abajo algunos mitos, en particular el de la absoluta rectitud del soberano, en el sentido de que no podría equivocarse, que siempre sería justo, bueno y veraz. Se ha criticado con razón este concepto de la soberanía, mostrando que ésta es una laicización de conceptos teológicos y, más especialmente, una transposición en el dominio político, del Dios cartesiano, que puede todo lo que quiere pero que no podría desear el mal, el engaño o el error. Esta supervivencia del teísmo, que encontró su expresión sistemática en los primeros capítulos del libro II del *Contrat Social*, de Rousseau, tienen larga vida. Numerosos son aún hoy en día los partidarios e intérpretes de la soberanía popular, cambiando las teorías de la soberanía monárquica, que estiman que el pueblo no puede equivocarse pero que está engañado por malos espíritus, extrañamente disfrazados de adversarios políticos. Majestad no es santidad. No existe razón para que la sencilla cantidad sea signo de pureza, ni por la que una voluntad colectiva sea más recta que una voluntad individual. La posibilidad de error caracteriza a cualquier voluntad por definición, ya que la elección consiste en una adhesión no necesaria para una convicción o una creencia. Cuando se dice que el soberano es infalible hay que entender con esto no que está exento de errores o de injusticias, sino que su decisión es inapelable o, en rigor, que cualquier gobierno es bueno cuando está establecido, si es cierto que políticamente (y no desde el punto de vista moral) es

---

un concepto político. En otro contexto filosófico, ciertos juristas franceses han expresado una idea bastante similar. Así, ESMEIN, *Eléments de droit constitutionnel*, 7.ª ed., París, 1921, t. I, p. 1, escribe: "El Estado, sujeto y titular de la soberanía, al ser tan sólo una persona moral, una ficción jurídica, requiere que la soberanía sea ejercida en nombre suyo por personas físicas, una o varias, que obren por él. Es natural y necesario que la soberanía, al lado de su titular perpetuo y ficticio, tenga otro titular actual y actuando". V. igualmente, CARRÉ DE MALBERG, *Contributión à la théorie générale de l'Etat*, París, 1920, t. I, p. 77.

(73) Señalemos aquí la feliz fórmula de L'Oyseau: "En fin, la soberanía es la forma que da ser al Estado", que él justifica así: "por lo que la soberanía es el colmo y período de poderío donde es preciso que el Estado se detenga y se establezca." (*Traité des Seigneuries*, París, 1609, p. 24).

más importante que intervenga una decisión, sea cual sea la manera en que haya sido tomada.

El concepto de soberanía ha perdido una gran parte de su flexibilidad política bajo el efecto de la racionalización sistemática realizada por la filosofía política y jurídica moderna. Del atributo del mando hizo un concepto sencillamente «histórico», es decir, particular a la política moderna, olvidando que Bodin no hizo sino conceptualizar situaciones políticas escogidas, tanto de la historia antigua como de lo medieval. La soberanía no nació con el Estado moderno y no está llamada a desaparecer con él. Es inherente al ejercicio del mando político. Además, según su costumbre, el racionalismo la sobrecargó de significados ético-normativos, que no han hecho sino oscurecer su contenido político. En realidad, sean cuales sean los regímenes, por todas partes se encuentra un soberano en el sentido de una instancia que, de hecho o de derecho, detenta o se otorga el poder de decidir en último recurso. Resulta que la soberanía sólo es inalienable en la óptica del deber-ser de ciertas teorías políticas o filosóficas de la historia, pues desde el punto de vista de la realidad política concreta, nunca fue un Dios único. Por el contrario, sus titulares son variable, como lo sugiere ya la clasificación usual de los regímenes en monarquías, aristocracias y democracias. Esta clasificación ya no corresponde, tal vez, a la diversidad sociológica de los regímenes actuales. Sigue siendo cierto que cualquier esfuerzo para clasificar los regímenes modernos no puede dejar de tener en cuenta la variedad de los titulares de la soberanía, reconociendo así implícitamente el polimorfismo político de este concepto. Naturalmente, la Edad Media ignoraba la soberanía tal como la entendemos hoy en día, pero no así la realidad política de un soberano que decidía en último recurso, según nuestra definición, como lo atestiguan los innumerables conflictos de soberanía que enfrentaban a los papas con los emperadores y a los reyes con sus vasallos. Esta noción está, por ejemplo, en el seno de la lucha entre los Güelfos y Gibelinos, o bien en la orientación política de Felipe el Hermoso (74). En la Roma antigua, la soberanía permanecía de algún modo

(74) Sin entrar en los detalles de los conflictos históricos reales, V. entre otros, DANTE, *De la Monarchie*, libro I, cap. X, trad. B. Landry, París, 1933, p. 96, o el texto sin equívocos del legista PHILIPPE DE BEAUMANOIR en *Les Coutumes du Beauvaisis*, 2 vol., ed. Salmón, París, 1899-1900: "Ved que el rey es soberano por encima de todos, y tiene de su derecho la guarda general de todo su reino, con

en suspenso, sin pertenecer a un titular absolutamente designado, pues según las circunstancias era el Senado, el pueblo o los cónsules quienes decidían en último recurso (75).

Cuando llegamos hasta el fondo de las cosas nos damos cuenta de que el problema político de la soberanía es mucho más complejo, tanto por su aspecto interior como por su aspecto exterior, que lo que dejan entrever las descripciones jurídicas. Con frecuencia, el pueblo no es soberano sino formalmente, pues, como bien lo indica la expresión de «consulta electoral», no le corresponde decidir, salvo en ocasiones y provisionalmente, en período revolucionario. En efecto, ¿qué es una revolución sino un conflicto de soberanía, en el cual la masa juega un papel de primer plano, de tal suerte que se asiste a una especie de cabalgata de la soberanía hasta el momento en que se impone el verdadero soberano político, que pone fin al movimiento porque dispone, por distintas razones, del poder de decidir en último recurso, con o sin la aprobación del pueblo? No fue el pueblo el que decidió hacer de Rusia un Estado «comunista», sino la voluntad de Lenin, que fue el triunfador en el curso de la lucha armada. Esto ocurre en cualquier situación excepcional. En mayo de 1958 De Gaulle apareció como el verdadero soberano, pues en ningún momento el pueblo intervino directamente, salvo durante las manifestaciones esporádicas y para ratificar posteriormente la iniciativa de De Gaulle, que se eligió él mismo. Al contemplar el problema *in concreto* y no *in abstracto,* hay que decir: es políticamente soberana no la instancia que en principio no se subordina a ninguna voluntad superior, sino la que se hace voluntad absoluta por dominación de la competencia. En fin de cuentas, desde el punto de vista de la esencia de lo político, no hay titular original y sempiterno de la soberanía, pero es preciso un soberano como condición de existencia de una colectividad política. Más exactamente: desde el punto de vista puramente político, nunca hay vacaciones

---

lo que puede hacer cualquier cosa que le plazca para el común provecho, y lo que establece debe ser respetado." No hay que olvidar que en un amplio período de la Edad Media, el Papa obraba como verdadero soberano, ya que podía obligar a los monarcas.

(75) Así lo señalaba uno de los primeros observadores de la política romana, POLIBIO, quien en su *Historia universal* (VI, 6, 11-12) considera que la constitución romana, vista desde el lado de los cónsules, da la impresión de ser una monarquía; vista desde el lado del Senado, una aristocracia, y vista desde el lado del pueblo, una democracia.

de la soberanía, aunque los soberanos se sucedan en el tiempo sin obedecer al mismo principio filosófico, que constitucionalmente se deja dividir; de manera que, según la naturaleza del acto político, ora es soberano el pueblo, ora la asamblea, ora el responsable de lo ejecutivo. El que a menudo ocurra que el soberano oficial no sea el verdadero soberano político puede corroborarse también por el carácter externo de la soberanía, en particular si se toma en consideración la noción de hegemonía, demasiado a menudo descuidada por la ciencia política. A diferencia del imperio, que suprime las soberanías alógenas en provecho de la del conquistador, la hegemonía respeta, por lo menos formalmente, las soberanías y no manifiesta directamente su presencia más que en casos excepcionales. La dialéctica entre hegemonía y soberanía es muy compleja y varía con las situaciones políticas concretas (76). Sin embargo, dos cosas deben tenerse en cuenta: a menos de rebelarse y crear una situación excepcional, con miras precisamente a afirmar su soberanía política, la colectividad política subordinada no posee sino una soberanía formal, aunque jurídicamente forme parte de organizaciones internacionales y su independencia sea reconocida diplomáticamente. Por otra parte, el lazo hegemónico es de naturaleza puramente política y no se deja jurificar. Se trata de esa clase de relaciones, de las que Gierke dice que se expresan más allá del derecho, en un puro contexto de potencia con efectos exteriores al derecho y a veces opuestos a él (77).

Sea como sea, la noción de hegemonía se presta bien al análisis destinado a hacer comprender la diferencia entre la soberanía for-

---

(76) Por no tomar más que ejemplos actuales, la hegemonía tiene el aspecto, ora de un *leadership*, como el que los EE. UU. ejercen en Occidente y del que Inglaterra y Francia han tenido experiencia durante la expedición de Suez, en 1956; ora el de un satelitismo a la manera soviética, que no vacila en intervenir directamente en los asuntos internos de un país para decidir soberanamente sobre el régimen, como por ejemplo, en la revolución húngara de 1956; ora el de una ocupación más o menos camuflada, del tipo del que las cuatro grandes potencias ejercen en Alemania, pues si Alemania del Oeste es formalmente soberana, no lo es políticamente, ya que la cuestión de Berlín no es de su competencia y tampoco puede decidir en último recurso; ora, también, el más flojo de la protección que Rusia ejerce, más o menos discretamente, sobre Cuba contra los EE. UU., o la China sobre Albania, en contra de la U.R.S.S. A decir verdad, hasta el neutralismo, tan celoso de la soberanía, no se comprende sino en función de la hegemonía.

(77) OTTO GIERKE, Das Wesen der menschlichen Verbände, 1912, p. 33.

mal, fundada jurídicamente, y la soberanía política tal como acabamos de definirla.

Conforme a la naturaleza de este trabajo, tenemos que limitarnos al aspecto puramente político de la soberanía. Sin embargo, éste no puede ser exclusivo: una comprensión global de la noción exige que se complete el análisis mediante el examen de otros aspectos, éticos, jurídicos y sociológicos. Lo importante es reconocer que al ser la soberanía esencialmente un fenómeno político conviene primero elaborar su teoría política, porque condiciona el resto. No hay que buscar otra razón a la crítica que hemos hecho de ciertas teorías jurídicas, que formando la parte congruente de la política mutilan el verdadero problema. Sin embargo, no es éste el lugar para entrar en detalles de las teorías éticas, jurídicas o sociológicas: sólo es posible observar sus incidencias sobre el aspecto político, en la medida en que contribuyen a una mejor comprensión.

La teoría ética de la soberanía insistirá sobre la responsabilidad del soberano concebida como voluntad última, y sobre los peligros de lo arbitrario que comporta su decisión, principalmente en lo que concierne al antagonismo entre la libertad individual y la razón de Estado. Desde el momento que cualquier decisión es elección, está inevitablemente llevada a sacrificar, en nombre de la razón de Estado o de la salvación pública, sobre todo en el caso de situaciones excepcionales, una o varias esferas de intereses y de aspiraciones, que moralmente son o pueden ser por lo menos tan legítimas como las que la decisión soberana quiere preservar. Quiérase o no, por cuanto es presupuesto constitutivo de una colectividad política, el mando no podría prescindir de la razón de Estado. De ahí un conflicto sin fin e insuperable entre política y ética, pues lo que es moralmente justo dista mucho de identificarse con lo que es bueno políticamente. Este conflicto también está latente en la teoría jurídica. En virtud de su carácter normativo, el derecho designa quién debe ser formalmente el soberano en condiciones normales, lo que trae como consecuencia el investir implícitamente al soberano oficial (monarca o pueblo) de una especie de vocación ética. El punto esencial de una teoría jurídica de la soberanía está, a pesar de todo, en otra parte. No es al derecho, sino a la política, a la que incumbe la tarea de escoger entre los distintos tipos de soberanía, dando la primacía al soberano colectivo sobre el soberano individual, o vice-

versa. El papel del derecho consiste, ante todo, en dar forma a la legalidad del principio de soberanía escogido por la política y asegurar su ejercicio normal. Esta tarea comporta consecuencias incalculables también desde el punto de vista político: el derecho introduce una continuidad formal en las decisiones discontinuas del mando político y, más corrientemente, se convierte, gracias a las formas que respeta, en el factor principal de la estabilidad política, que es la verdadera base de la legitimidad. La soberanía puede, en efecto, llegar a ser una potencia tan demoníaca y salvaje que es normal que se procure disciplinarla imponiéndole un marco jurídico y legal. Desde este punto de vista, la formalización jurídica tiene un alcance inmenso, aunque sólo sea porque al dar un fundamento legítimo a la autoridad del mando, la modera. Esta tarea la cumple el derecho, no sólo en el régimen representativo o en el que llaman el *Rechstaat,* sino en otros regímenes, incluyendo aquellos que tienen como base la soberanía exclusiva de un individuo, como por ejemplo la monarquía.

Por su parte, la sociología no tiene ninguna dificultad en demostrar que la soberanía está lejos de ser una pura decisión política. En efecto, esta voluntad, que se considera por sí misma una norma, se refiere de hecho a múltiples considerandos. Es absolutamente exacto que el soberano no es una voluntad en sí, replegada en una especie de *fiat,* sino que está llevado por motivos e intereses, empezando por los del soberano mismo; luego, por los de los partidarios del tipo de soberanía establecida. El marxismo tiene razón en insistir sobre el hecho de que el ejercicio de la soberanía refleja una situación económica y social determinada, y que puede ir unida a una conciencia de clase, con la condición, sin embargo, de reconocer que la política marxista no escapa tampoco al método crítico del marxismo. Por definición, la dialéctica no puede ser un procedimiento unilateral que respete a sus utilizadores o bien que los ponga al resguardo de cualquier contradicción. El juego de reciprocidad entre la afirmación y la negación implica que el oponente se deja necesariamente contaminar por la ideología y los intereses que combate, o bien emplea entonces hipócritamente la dialéctica, en oposición con su ley fundamental. Por impresionante y perspicaz que pueda ser la teoría sociológica de la soberanía, cometería, sin embargo, un grave error si se impusiera como tarea disolver la vo-

luntad política en el determinismo social, haciendo del mando tan sólo un puro reflejo de condiciones económicas y otras. Del mismo modo, sería insensato negar en nombre de una fenomenología pura de la decisión política la importancia de los factores sociales, del mismo modo que sería absurdo disgregar la voluntad soberana en estos factores.

28. La monocracia.

Se deduce de todas estas explicaciones que el mando tiende naturalmente hacia la monocracia, no en el sentido de que cualquier poder es minoritario, sino en el de que no soporta la competencia. Monocracia no es autocracia. Entre las dos hay la diferencia de la sustancia y del modo. La monocracia es consustancial al mando, pues así como dos profesores no pueden, en el mismo instante, tratar cada uno a su manera sobre una misma cuestión ante un mismo auditorio (pero pueden alternar o dialogar), dos mandos no pueden al mismo tiempo decidir a su manera sobre una misma empresa política. De otro modo, nos encontraríamos ante una situación de excepción, generadora de perturbaciones, contradicciones, rivalidades y desórdenes, con amenaza contra la misma existencia de la comunidad política, a menos que uno de los antagonistas llegase a aniquilar a su adversario, o se pusiesen ambos de acuerdo sobre una división territorial de la colectividad, ejerciendo uno con toda independencia su mando en la parte que recibió en el reparto. Las guerras de sucesión, la división de un imperio y los combates llamados de descolonización ilustran de manera distinta este aspecto monocrático del mando. La autocracia, por el contrario, es una modalidad, una especie de mando que eleva lo arbitrario a la altura de un principio de gobierno. Correctamente interpretada, la célebre frase de Alain: «Cualquier maniobra con varios requiere un jefe, y este jefe es absoluto; decir que es absoluto es decir que es jefe», subraya admirablemente este aspecto monocrático del mando. Mucho más que la utilidad del jefe, subraya la necesidad de un solo jefe (78). En el espíritu del mando está el que sea ejercido por una

(78) Alain, *Politique*, París, 1952, p. 212. El texto continúa así: "Cuando veinte hombres levantan un carril, obedecen a un jefe; si se ponen a discutir en pleno trabajo, se cortarán los dedos. Una gran encrucijada, llena de coches, necesita un rey absoluto... Los que alaban el orden, el poder fuerte, la obediencia, dicen

autoridad única en el seno de una misma colectividad política. Esta unidad constituye otro espíritu característico de la individualidad del mando.

La unicidad del jefe es como el corolario del aspecto discrecional del mando y de la singularidad de las decisiones. Pero se apoya también en otras razones. Primeramente, una empresa exige una unidad de miras, sobre todo en el nivel de la ejecución. La deliberación se justifica antes, no durante la decisión, y en ningún caso en el momento de la ejecución, pues de otro modo la acción se encontraría paralizada o saboteada. Cuando hay efectivamente varios jefes con idéntica competencia (colegio, troika, etc.), el régimen cae, ya sea en la inercia, ya en el conflicto, a menos que el colegio acepte la autoridad de uno de sus ministros. En efecto, cada vez que a la cabeza de una organización cualquiera, varias personas responsables de la ejecución disponen exactamente de los mismos poderes, una rivalidad más o menos disimulada no dejará de oponerlos rápidamente y estropeará el mecanismo, a menos que, si las condiciones lo permiten, una de ellas llegue a eliminar a las demás. No es preciso que sean de opiniones opuestas. Esto resulta aún más real con la organización política. Una colectividad política soporta sólo un mando único, es decir, un solo y único gobierno, pues de otro modo se sitúa en la guerra civil, cuyo fin será bien el aplastamiento de uno de los pretendientes o bien la secesión, es decir, el establecimiento, por negociación o compromiso, de dos mandos soberanos, exteriores el uno al otro.

Es cierto que hubo en la historia distintos ejemplos de mando dividido, duunviratos, triunviratos, tetrarquías, etc. Siempre fueron regímenes precarios, inestables, transitorios, no viables y que se mantuvieron el tiempo justo para que los antagonistas pudieran rehacer sus fuerzas para la decisión final. Nacidos la mayoría de las veces de la guerra civil, no podían sino acabar en la guerra civil y en el restablecimiento de la unidad del mando político. Una dirección colegial nunca fue capaz de funcionar como tal, salvo si, uno tras otro y por un tiempo determinado, cada miembro ejercía las prerrogativas del mando supremo. En los demás casos no es sino

---

cosas evidentes y que todo el mundo sabe." Sin embargo, estas evidencias no las ve todo el mundo, ya que algunos ironizan sobre este texto. Bien es verdad que con ello demuestran que nunca han levantado un carril.

una engañifa, un artificio destinado a disimular, por razones de propaganda o ideología, la autoridad de un dueño omnipotente. Aquí también el análisis político no debe dejarse dominar por el formalismo institucional. Sin embargo, llegó a existir un caso de dualidad del mando, que históricamente fue tan duradero como eficaz: el del colegio de los cónsules en la República romana. Este ejemplo parece aún más demostrativo de que los dos cónsules gozaban exactamente de los mismos poderes (*par imperium*) y del derecho de *intercessio*, es decir, que el uno podía deshacer lo que el otro había hecho. Sin hablar de las innumerables crisis internas que sin cesar sacudieron a la república, hay que señalar que, de hecho, las cosas ocurrían de la siguiente manera: cuando los dos cónsules se encontraban juntos en Roma no ejercían la autoridad simultáneamente, sino alternativamente cada mes, teniendo derecho el cónsul en ejercicio a doce lictores y el otro sólo a un bedel. Sin embargo, la mayoría de las veces el uno ejercía su mando fuera de Roma, mientras el otro oficiaba en Roma. En el caso de que se encontraran juntos a la cabeza de un mismo ejército (como en Cannes), mandaban alternativamente de día en día. Se ve, pues, que esta institución teóricamente colegial respetaba prácticamente la unidad del mando. Esta unidad es indispensable, y por esta causa es por la que el mando tiende generalmente hacia la unidad, que es su consecuencia normal.

A pesar de que esta unicidad deriva de la naturaleza misma del mando, se deja difícilmente conceptuar. Se va fortaleciendo, sobre todo indirectamente, con los fracasos, inconvenientes y atolladeros de la dirección colectiva. Habría, pues, que entrar en el análisis empírico de los numerosos ejemplos históricos que demostrarían, los unos, cómo movimientos colectivos de felices premisas han fracasado rápidamente por no haber encontrado el jefe que les convenía, y los otros, cómo colectividades políticas, sólidamente estructuradas, se desorganizaron por culpa de una dirección policéfala o por una competencia prolongada del mando. Nos parece, sin embargo, más importante detenernos en otra razón, de orden ético-psicológico: la atracción de la responsabilidad.

Entrar en la lucha por el mando supone un instinto de dominación, pero también ambición, esto es, el deseo de dar prueba de los talentos personales al servicio de la colectividad. También se en-

cuentra este sentimiento en el advenedizo y el ambicioso, aunque esté corrompido por la vanidad. Sólo el ejercicio del mando demostrará si se poseen verdaderamente las capacidades requeridas, a riesgo de, en caso de fracaso, atribuir trivialmente sus deficiencias a la fatalidad o malevolencia de los adversarios. En este sentido, cualquier mando, al mismo tiempo que determina en gran parte el destino de una colectividad, es un riesgo y una aventura personal; lo que significa que supone el sentido de responsabilidad personal, ya que es un acto consciente y deliberadamente deseado. Pero no hay que imaginarse que se hará forzosamente una excelente política desprovista de cualquier error, de cualquier contradicción y de cualquier peligro, sencillamente porque se sea un ardiente socialista o patriota. El jefe socialista también está convencido de que es él personalmente el más apto para hacer política socialista. Si no está animado por la atracción de esta responsabilidad personal, a semejanza de cualquier jefe de otro partido, tiene pocas posibilidades de triunfar en su empresa. Políticamente no hay responsabilidad de una idea o de una doctrina, sino del individuo. La responsabilidad, ¿puede acaso ser otra que individual, puesto que está unida a los actos, a los descuidos y olvidos voluntarios? De ahí una especie de afinidad entre la unicidad del mando y la responsabilidad personal. Un mando dividido diluye la responsabilidad; peor aún: la suprime. El hecho se ve corroborado a diario.

Es una verdad confirmada incesantemente en los distintos dominios de la actividad humana, que nada ofrece más atractivo que el deseo de conducir al éxito una empresa de la que se es el único responsable. Igual ocurre con el sentimiento de ser personalmente responsable de una colectividad política. Esta búsqueda de la responsabilidad alcanza a menudo la altura de un deber, tanto más noble cuanto que, en su orden, no es correlativo de ningún derecho. Sería absurdo negar que a esto no se añade también entre los más grandes una especie de embriaguez mezclada de presunción y de fatuidad, un orgullo que lleva su naturaleza a las corrientes proporciones humanas, y a veces una dureza que les sitúa por debajo del orden común. Ello no impide, sin embargo, que el desfile de gloria, grandeza, honor, orgullo, majestad e inmortalidad, que aureola los actos memorables del mando —poco importa si se trata de proezas militares, de iniciativas sociales o de empresas económicas— siga

siendo uno de los motivos más exaltadores de la vocación de dirigente, precisamente porque estimula el sentido de la responsabilidad personal. Aunque la historia reduzca esta responsabilidad a un encuentro de series causales, aunque la democracia vulgar haga burla de ella, no es menos cierto que la ambición de ser responsable, y sobre todo el único responsable (por lo menos aparentemente) de la evolución de una colectividad política, sea uno de los resortes más poderosos de la aspiración al mando. No se crea un partido político por el solo placer de aumentar el número de miembros, sino a fin de procurarse los medios para conquistar el poder, obrar en provecho del bien público mejor que se ha hecho hasta entonces y, finalmente, para obtener agradecimiento y gloria como pruebas de la fidelidad del pueblo o del cuerpo electoral.

29. El mando es poder.

Como hemos visto, el mando es voluntad particular. También es poder. Esta es su segunda característica nacional. Sin embargo, a pesar de que este último concepto sea corrientemente utilizado en el vocabulario político, sólo raras veces es objeto de un estudio cuidadoso por parte de los politicólogos (79). ¿Qué es el poder? Sin buscar en la etimología más de lo que pueda proporcionarnos, es interesante hacer constar que la noción griega de posible (δυνατόν) deriva directamente de la de poder (δυναις); que en latín, *possum* es la raíz común de *potentia* y de *possibilitas*, y que el término alemán *Macht* es de la familia de *mögen* y *möglich*. Si se reflexiona sobre la distinción aristotélica entre poder y acto, ello da lugar a detenerse sobre esta relación estrecha entre noción de poder y noción de posible. Parece que el poder pertenece al orden de lo virtual más que al orden de lo actual. Ser poderoso es tener el poder de ser capaz de hacer una cosa. En este sentido el poder es supuesto, no como

(79) En filosofía, el poder sirve de concepto explicativo a Aristóteles y a Nietzsche, así como a Kant (*Critique du jugement*, 1.ª parte, libro II, & 28). Entre los pocos análisis politológicos, citemos F. Wieser, *Das Gesetz der Macht*, 1926; H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, 1931; R. Guardini, *La puissance*, traducción francesa, París, 1954. Recordemos más especialmente dos cortos análisis, uno de Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3.ª ed., Tubingen, 1947, t. I, 1.ª parte, cap. I, & 1M6, p. 28, y t. II, 3.ª parte, cap. I, & 1, p. 604, y Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. francesa, París, 1961, p. 224 y s.

sencilla hipótesis, sino como una reputación o una creencia fundada sobre probabilidades o sobre éxitos anteriores.

Decimos que los Estados Unidos y la Rusia soviética son poderosos porque estos países disponen de inmensas fuerzas militares, técnicas, económicas y demás, y porque han sido los principales vencedores de la más terrible de las guerras. Pero aún hay otra cosa: su poder está asimismo, y sobre todo, formado por las intenciones y posibilidades que se les atribuye. A pesar de que en la O. N. U. la voz de cada país tenga un valor en principio igual al de los demás, esto no impide que una intervención del delegado americano o soviético tenga muchísima más importancia que la del delegado del Paraguay o de Bulgaria, por ejemplo. Los nuevos experimentos nucleares por parte de la Rusia soviética, en septiembre de 1961, no provocaron en modo alguno las protestas y los incidentes diplomáticos que suscitaron las débiles bombas francesas algunos meses antes. El poder aparece así como uno de los principales factores de desigualdad política, que ningún derecho ni ninguna reglamentación son capaces de vencer. Más típico es el caso de la China moderna. Todavía no aportó ninguna prueba material de sus capacidades y, sin embargo, se ha convertido en una potencia, temida por culpa de sus posibilidades, cuyos hechos y gestos se siguen con atención, y a la que se evita atacar de frente en caso de desorden. Otros ejemplos nos permiten captar aún mejor, por lo menos intuitivamente, la singularidad del fenómeno del poder. Juana de Arco era sólo una joven pastora, pero su aparición transformó completamente el ejército real, ya que con las mismas armas y los mismos hombres devolvió las fuerzas a un ejército casi inútil para combatir. ¿Qué pudieron hacer la policía y la tropa frente a Napoleón desembarcando en la isla de Elba? ¿Qué pudieron hacer Rakosi, la policía y el partido comunista contra el puñado de amotinados que, en unas horas, reunieron consigo a Hungría entera en el año 1956? Antes del triunfo de 1870, Bismarck impuso con su poder personal su propia política, a pesar de las reticencias del rey, las impaciencias de los militares y la hostilidad de la Cámara prusiana. No faltan ejemplos en la historia que ilustran cómo el poder adquirido por un hombre o un movimiento desprovistos de todo medio material, fue capaz de enfrentarse victoriosamente con posiciones sólidamente establecidas. Si abandonamos

el dominio de la política por el dominio de lo sagrado, por ejemplo (magia o santidad), el fenómeno aparece con la misma evidencia. El poder es poder, sólo por el campo de posibilidades que abre.

Si se analizan a fondo estos ejemplos u otros del mismo género, nos percataremos de que, a pesar de que en numerosos casos el poder se apoya sobre recursos materiales, permanece, sin embargo, independiente de éstos. En otros términos, no hay relación lógica entre el desarrollo de un poder y la acumulación de los medios materiales (80).

El primero se anticipa de manera sorprendente a las posibilidades que la suma de los segundos hace inimaginables. Gandhi hizo fracasar la presencia inglesa en la India sin recurrir a medios materiales determinados. Incluso ocurre que el aumento de las riquezas sea contemporáneo a una potencia en declive, como lo demuestran, entre otros ejemplos, la España del siglo XVI y la expansión económica interna de ciertos países ex colonizadores en nuestros tiempos. Sin embargo, la pérdida de poder es irreparable, por considerable que pueda ser en apariencia el mejoramiento de las condiciones materiales. Desde el momento en que una colectividad política está perdiendo poder, ningún logro económico o material podrían compensar, políticamente, esta carencia. Sucede que el poder depende menos de la cantidad o de la abundancia de las riquezas y de los bienes, que de la tenacidad, de la determinación firme y de un cierto fuego inflexible que abren sin cesar nuevas perspectivas y acrecientan las felices posibilidades de expansión. Quiérase o no, se manifiesta en él una vivacidad de la buena conciencia o, si se quiere, de una inconsciencia, que no se deja detener por las críticas, los escrúpulos, ni las inquietudes éticas: Hamlet nunca pasó por ser un héroe político.

En cualquier poder hay algo imperceptible, enigmático y misterioso que, incapaces de explicarlo, ciertas filosofías políticas denuncian como una perversión. Lo que es cierto es que el poder se integra oscuramente en el destino de un pueblo, sin que sea posible determinar verdaderamente cuáles son las condiciones de

---

(80) "El poder es, en un grado asombroso, independiente de los factores materiales, número y recursos. Un grupo relativamente poco numeroso, pero bien organizado, puede dominar casi indefinidamente vastos imperios muy poblados, y no es poco frecuente que, en la Historia, pequeños países pobres venzan a grandes y ricas naciones." H. ARENDT, *op. cit.*, p. 225.

su súbita expansión y de su radiación, ni cuáles son las causas de su declive. También es seguro que es inseparable del sentimiento de superabundancia, demasía e incesantes capacidades nuevas. Ciertamente, como Aristóteles demostró, existe prioridad del acto en relación con el poder, pues no tenemos verdaderamente conciencia de nuestro poder más que al realizar una obra o al adueñarnos de alguna cosa. Sin embargo, si nuestra capacidad de crear o de producir se agotara en el acto, si no tuviésemos el sentimiento de poder hacer aún más o mejor, si el cumplimiento o la posesión no nos abriesen otras posibilidades, otras suertes, no podríamos ya hablar de poder. Del mismo modo, cuando una colectividad política llega a sentir sus límites, a convencerse de que su actividad tiene en adelante fronteras; en resumen, cuando ya no piensa en defenderse, su poder está minado. La idea de espacio vital y el espíritu de conquista, no son más que aspectos del poder, pues el campo de las posibilidades para una colectividad no se reduce (felizmente) a estos únicos fenómenos de violencia. Estas posibilidades son, en todo caso, de orden muy distinto: ideológico, religioso, social, cultural, etc. Si la idea democrática dejara de ser expansiva y ofensiva, si los demócratas renunciaran a persuadir a sus adversarios o indiferentes de las ventajas y de la belleza de la democracia, este régimen se vería bien pronto abocado a su aniquilamiento por impotencia. Un ciudadano puede contentarse con ser sencillamente un demócrata, sin tener que obrar; pero un régimen democrático que renunciara a cualquier actividad militante y que dejara de creer en la *posibilidad* de propalar, de extender su principio, por sí mismo perecería.

De este modo se van borrando toda clase de confusiones que el vocabulario político mantiene con términos de sentido inmediato, como los de poder, fuerza y violencia. El poder es una realidad sociológica por el hecho de tener cierto armazón: designa, como ya hemos visto, el aparato dirigente, respaldado por uno o varios partidos que, a su vez, se apoyan sobre una o varias capas sociales. La potencia es una noción mucho más indeterminada, que se reconoce por el hecho de que, en el interior, el mando inspira confianza en la disciplina, no está puesto en jaque por facciones, sus órdenes no chocan contra una resistencia activa y, en el exterior, porque su prestigio impone respeto. No hay forzosamente,

pues, conexión entre poder y potencia, ya que el poder es susceptible de representar a una potencia en declive. Asimismo, la potencia no es la fuerza. Esta es material y puede ser medida. La fuerza de un país la constituyen el número de sus regimientos y divisiones, sus efectivos de policía y la cantidad de riquezas industriales, económicas y técnicas. Es cierto que la fuerza puede aparentar la potencia. Sin embargo, el volumen de las fuerzas no es necesariamente signo de potencia si la cohesión y la energía son defectuosas. El aniquilamiento del Imperio de Napoleón III al principio de la guerra de 1870, es sólo uno de múltiples ejemplos. En el mismo orden de ideas se ha podido corroborar varias veces que «una revolución popular contra un gobierno materialmente fuerte, puede adquirir una potencia casi irresistible, siempre que renuncie a emplear la violencia frente a una enorme superioridad de fuerzas materiales» (81). Y es que la ley de progresión de la fuerza es distinta a la de la potencia. El carácter cuantitativo de la fuerza hace que sólo aumente por adición, mientras la potencia se multiplica. La fuerza se despliega, impresiona estadísticamente; la potencia se desarrolla libremente por un movimiento interno, hasta desafiar cualquier proporción. A veces se producen dilataciones imprevisibles, repentinas e incontrolables, lo que significa que la espontaneidad de la potencia es casi ilimitada, rompiendo lo que se cree constituye las limitaciones físicas de la naturaleza y del poder humano. Finalmente, la potencia difiere de la violencia por la ausencia de medios, lo que no excluye que, llegado el caso, también los utilice. Sin embargo, encuentra en sí misma los recursos de su dominación, mientras la violencia los obtiene del número, es decir, de la muchedumbre, o bien de los instrumentos habituales del homicidio, de la tortura, o de las leyes de represión que establecen el terror. Aunque la violencia pasa a menudo por una manifestación de potencia —mejor valdría decir que la potencia que no se controla, o que vacila, cae más fácilmente en la violencia—, no existe sin embargo dependencia entre ellas. No hace falta ser violento para demostrar la potencia, cuando a menudo la violencia es una manera de compensar la impotencia. En todos los casos, la violencia no podría reemplazar a la potencia sino ilusoria y efímeramente, a menos de encontrar por otra parte

(81) H. Arendt, *op. cit.*, p. 225-226.

un sólido fundamento para sus capacidades. Las revoluciones degeneran fácilmente en violencia, pero encuentran en otra parte la base de su potencia.

Hasta ahora hemos examinado la potencia en su sentido más amplio del dinamismo y del empuje que animan a una colectividad política. Es un hecho de observación corriente, que el vigor de una muchedumbre degenera rápidamente en desórdenes y tumultos, y se agota en rivalidades internas y violencias inútiles si permanece entregada a su propio instinto. Dicho de otra manera, este dinamismo no tiene auténtica eficacia política sino a condición de ser canalizado, orientado y dirigido por un mando, pues de otro modo la potencia acaba por no querer otra cosa que ella misma (82). Nos vemos llevados, pues, a tomar la noción de potencia en un sentido más restringido y hasta más específicamente político, si es cierto que la potencia de la colectividad, considerada en su continuidad, está ligada a la autoridad del mando. En este sentido, las expresiones de «potencia del Estado» o «potencia de la sociedad» cobran un significado político. Desde este punto de vista, justo es decir que no existen pueblos más dotados políticamente que otros, sino únicamente pueblos mejor mandados. En todo caso, sólo considerando la potencia en este sentido restringido es como podremos penetrar hasta su centro.

30. Definición de la potencia política.

Recogeremos la definición de la potencia de Max Weber. Significa, dice, «cualquier probabilidad de hacer triunfar en el seno de una relación social, a pesar de las resistencias, su propia voluntad, sin importar mucho sobre qué se apoya esa probabili-

---

(82) No es nuestro cometido el decidir *a priori* cuáles deben ser aquellos dirigentes. Pueden nacer del movimiento mismo, como pueden venir del exterior, bajo la forma, por ejemplo, de revolucionarios profesionales. Nada nos asegura que los que proclaman ostensiblemente su entrega a la causa popular, sean los más aptos y los más decididos para obrar en el sentido de las aspiraciones manifestadas por un pueblo en revolución. Seríamos infieles a nuestro propósito demostrativo si afirmásemos nuestra preferencia por una u otra de las doctrinas que se disputan el favor de la muchedumbre. Importa, a pesar de todo, precisar aquí que las verdaderas revoluciones tienen un origen espontáneo, aun cuando hayan sido preparadas con anterioridad por distintos grupos políticos o parapolíticos. No se desencadenan en virtud de una orden dada.

dad» (83). Esta definición es satisfactoria a condición de que en el comentario se añadan las dos siguientes precisiones. En primer lugar, la potencia consiste en una voluntad que se ejerce sobre otras voluntades y es capaz de hacer ceder voluntariamente su resistencia. Sin embargo, es *motu proprio* como impone sus propósitos a la masa de las demás voluntades. En segundo lugar, no se puede pensar en que es la voluntad, por sí misma, la que transporta la potencia como una cualidad aislada de un individuo, sino conjuntamente con el número y el grupo de individuos que ella mueve y hace obrar coherentemente. De modo que la potencia desaparece con la dispersión o la indolencia de la masa por la que se interesa. No es, pues, una sencilla colección de voluntades dispares y aisladas, sino una unidad formada por la relación entre la voluntad dominante y las voluntades dominadas, o por lo menos, consentidoras. Una reunión no es bastante para expresar la potencia, si no forma grupo, si en su seno no se establece una relación jerárquica y una voluntad determinada.

El mando es potencia en este sentido. En efecto, no actúa directamente sobre los objetos y la materia, a semejanza de las distintas actividades laboriosas, sino sobre otras voluntades particulares, que coordina, con el fin de que, de esta manera, puedan aplicar más cómoda y eficazmente su fuerza física o intelectual sobre la materia para transformarla o desplazarla. El mando no se dirige, pues, al mundo de las cosas sino por el conducto de las palabras y señales llamadas órdenes; sólo está en relación inmediata con otras voluntades. No tiene vocación de ejecución, de realización práctica, técnica o material, sino de dirección, vigilancia y corrección, o bien, si se quiere, de táctica y estrategia. El hombre de mando es el hombre del orden, no el del quehacer, del trabajo, de la producción: él es quien hace hacer.

Muchas cosas empiezan ahora a aclararse, de las que hay que sacar algunas consecuencias. Por ser una realidad perteneciente a la esfera de la palabra y de los signos que atañen a la acción, ya no existen dificultades para comprender por qué la potencia

(83) MAX WEBER, *op. cit.*, t. I, p. 28. También dice que consiste en "la posibilidad de imponer su propia voluntad al comportamiento ajeno", *ibíd*, t. II, p. 604. Es de señalar que en los dos casos, WEBER insiste sobre el aspecto de virtualidad de la potencia, ya que emplea, por una parte, el término "suerte", y por otra el de "probabilidad".

del mando es virtualidad más que actualidad; disponibilidad y posibilidad más que efectividad y obra. Por otra parte, ya que sus manifestaciones consisten en órdenes dirigidas a un grupo, es lógico que el mando político no podría ser una prerrogativa del mayor número, sino que es capacidad de un individuo o, todo lo más, de una pequeña minoría. Si el mando es potencia de una voluntad particular que se ejerce sobre otras voluntades particulares, todo el mundo no podría mandar a todo el mundo. Rousseau decía, con razón, que la voluntad general «no puede, por general, pronunciarse ni sobre un hombre ni sobre un hecho» (84); sólo es capaz de considerarse como colectividad, como formando un cuerpo. Pero una unión política que sólo pretenda ser unión, sin otro objetivo, no podría perdurar. Lo importante para una asociación, incluida la colectividad política, no es solamente ser, sino hacer alguna cosa. Se dice que la unión hace la fuerza. Está mal expresado si se pretende con esto entender alguna cosa más o distinta que la eficacia por acumulación cuantitativa de los medios físicos. Si se hace de la fuerza, según el uso corriente, un sinónimo de potencia, habría que decir: la fuerza hace la unión. Es harto conocido que una asociación sin cabeza, sin órganos dirigentes, sin mando, es utilizable en la inercia, a menos de transformarse en pura violencia que la disgregue. Un cuerpo político sólo tiene razón de ser si se propone metas políticas. Para alcanzarlas es indispensable que haya un gobierno, es decir, un aparato de mando que ordene, coordine, rectifique, aliente y proteja. La agitación no es acción, aunque a veces la prepare. Formar un Estado, o hasta un partido, es una hermosa empresa; pero es lo contrario de una muchedumbre. No existe un Estado si no es organizado, estructurado según el principio jerárquico del mando. En cuanto éste vacila o se muestra poco decidido, el cuerpo político se ve amenazado y a menudo asustado. Si se muestra impotente o incompetente, las facciones se desarrollan. Si se divide, la colectividad se disgrega en el desorden y la guerra civil. El cuadro es clásico; a menudo fue pintado por la casi totalidad de los politólogos u observadores políticos, con excepción de los anarquistas. No es preciso, pues, volver a explicarlo una vez más.

La primera consecuencia es que, si el mando es la potencia de

(84) J. J. Rousseau, *Du Contrat social*, libro II, cap. IV.

una voluntad particular que se impone a un grupo, siempre habrá tantos mandos o gobiernos como grupos políticamente independientes. La esperanza de que un día la humanidad forme una colectividad unificada, que englobe a todos los hombres bajo un mismo mando, no tiene nada de lógicamente absurdo, sobre todo si, como ya hemos visto, la potencia hace la unión. A pesar de ello, las ambiciones políticas, que procuran suplantarse en la rivalidad para el mando, constituyen prácticamente un obstáculo casi insuperable. Pero también hay que contar con el espíritu humano que, por naturaleza, es fuente de división y que pronto separa lo que la potencia unificó. Dicen que pensar es juzgar. Sí; pero esto significa distinguir y disociar. Habida cuenta de la pluralidad y el antagonismo de los fines últimos, que pretenden ser los más nobles y ejemplares, existen muy pocas probabilidades de que los hombres lleguen nunca a ponerse de acuerdo sobre la preponderancia exclusiva de alguno de ellos. En el caso improbable de existir unanimidad sobre la superioridad de algún fin, los seres humanos no dejarían de luchar entre ellos en relación con los mejores medios y los métodos más eficaces para lograrlo, lo que volvería a proporcionar libre curso a las competiciones de la potencia.

Segunda consecuencia. La supremacía que confiere la potencia tiene como corolario hacer del mando un fenómeno de dominación. Esta consecuencia no es privativa tan sólo de lo político, aunque le sea particularmente típica, pues puede ser observada por todas partes donde la potencia ejerza una función, tanto en el dominio económico como en el religioso o pedagógico, y hasta en el artístico y cultural. Con justa razón, por tanto, se ocupó Max Weber a un tiempo, en los pasajes anteriormente citados, de la potencia y la dominación, considerando a ésta como la manifestación sociológica de la primera. ¿Qué es, en efecto, la dominación, sino la manifestación en duración y espacio, de la potencia, que logró hacer respetar sus órdenes, sean cuales sean los medios y las razones de tal supremacía? En otros términos, las bases de la potencia son las mismas que las de la dominación. Se sabe que Max Weber se ocupó particularmente de esta última cuestión y que encontró tres tipos de dominación: carismática, tradicional y legal. Esta clasificación, cómoda, dista mucho, sin embargo, de

ser exhaustiva. No tiene en cuenta, por ejemplo, el fundamento que adquirió desde hace algunos decenios un creciente valor: el tipo ideológico. A decir verdad, los fundamentos de la potencia y de la dominación son extremadamente variados, de naturaleza racional e irracional, y hasta dejan de ser puramente políticos. El interés y las realizaciones económicas tienen importancia al igual que los motivos religiosos y morales, y según las épocas, alguna de las razones tiende a eclipsar las demás.

31. Represión y pedagogía.

Parece más importante prestar atención a otro aspecto del problema, que concierne más directamente al concepto mismo del mando. Sean cuales sean el tipo de dominación y las fuentes de la potencia, en todos los casos el ejercicio del mando va acompañado por la represión. Esta es, no sólo un apoyo y un auxiliar corriente de la potencia, sino también su último recurso cuando está en declive. Se trata, pues, de una cuestión tan importante que el poder político, siempre y sin cesar procuró ser su único depositario legítimo. Según las épocas y los regímenes, es ora opresiva, inflexible y cruel, ora tolerante, acomodaticia y paciente; utiliza, bien los medios de la violencia y del terror, o bien las sanciones habituales previstas por la ley; pero en ninguna parte existe mando que esté exento de ella o que, por lo menos, deje de emplearla como una amenaza. Se deduce, por tanto, que desde el momento que el mando es un presupuesto de lo político y que la potencia consiste en el poder de imponer su propia voluntad a un grupo, utilizando si es preciso la fuerza contra los recalcitrantes, la política es, inevitablemente, y siempre lo será, una dominación del hombre por el hombre.

Fenómeno de potencia, el mando es también principio de movimiento: crea y transforma las relaciones sociales. Sobre todo, la conservación (el régimen soviético trata de mantenerse tal como el régimen británico; exige iniciativa en igual medida que creación, pues las condiciones generales de una colectividad, al ser constantemente cambiantes, reclaman la adaptación, corrección y ajuste incesante de las estructuras, mediante reformas o innovaciones). Se sobreentiende que las modificaciones políticas reali

zadas por el mando repercuten generalmente en los demás sectores de la vida colectiva, económica, social o cultural, cuyas modificaciones transforman a su vez el juego de la vida política. No hay que olvidar que el mando actúa sobre las relaciones sociales, es decir, sobre convenciones establecidas entre los hombres que viven en el seno de una misma colectividad, y no sobre relaciones entre ideas y conceptos, o bien en este caso lo hace accesoriamente.

Sin embargo, no habría que sacar la conclusión de que las ideas son inútiles en política. Por el contrario, resultaría interesante estudiar muy de cerca el juego dialéctico entre la acción y la teoría política, entre el argumento imperativo y el argumento lógico. Entonces se podría entender la diferencia de significado de los conceptos para el hombre político y el politólogo. Este último elabora los conceptos bajo la forma de un complejo entramado de relaciones destinadas a captar lo más completa y exactamente posible la realidad de las cosas, mientras el otro ve en ello sólo un medio de acción, una directriz cuyo contenido debe ser el más sencillo e inteligible. Las órdenes esquivan, naturalmente, las dudas, las conjeturas y las controversias propias del análisis teórico y de la investigación. La acción política no tolera la discusión en su empresa. Cierto que reclama una constante atención por la complejidad de datos, las modificaciones imprevistas de la situación y las complicaciones que nacen de su mismo desarrollo; pero la riqueza de ideas y los matices de las interpretaciones posibles, paralizarían la continuidad del esfuerzo. En la elaboración de sus conceptos, el teórico no encuentra otros obstáculos que la imposibilidad lógica, y puede llevar sin peligro los principios de su doctrina hasta consecuencias extremas. Pero el hombre político, en lucha con los hombres, con distintas voluntades, con pasiones e intereses, corre otros peligros, para él mismo y para la colectividad, distintos al de la contradicción. Explicación no es aplicación. Sin duda, gracias a una feliz coincidencia, el hombre político puede también hacerse un teórico de la política, pero no es forzosamente un extraordinario hombre político porque sea un admirable teórico o sociólogo. Podríase, en el mismo orden de ideas, estudiar el juego de reciprocidad de las ideas sobre la acción política, y de la acción sobre las ideas políticas.

Cualquier hombre político se inspira en una filosofía que él simplifica y, a veces, cambia ante las necesidades de la acción. Pertenece a una familia de espíritus cuya doctrina contribuye a orientar sus esfuerzos y a dar coherencia a la discontinuidad de sus decisiones. Por otro lado, la intuición práctica y el olfato del hombre político abren para la misma acción nuevas perspectivas, que los teóricos de la política procurarán conceptualizar más tarde. ¿No ocurre a veces que el hombre político obre como es debido sin saberlo, sin tener una conciencia clara de las posibilidades del porvenir que contiene, en germen su empresa?

Desde el punto de vista del análisis conceptual, lo importante es, a pesar de todo, precisar la naturaleza de las relaciones que el mando, concebido como potencia, establece entre los miembros de una colectividad. Son relaciones, bien de convención y de costumbre, o bien de derecho y de reglamentación; lo que significa, en el primer caso, relaciones admitidas por acuerdo tácito, y en el segundo, relaciones explícitas y obligatorias, garantizadas por el posible empleo de la fuerza. Convencionales o jurídicas, estas relaciones permanecen exteriores a los seres, es decir, conciernen únicamente a los contactos entre los hombres y no a su intimidad. Son, pues, relaciones objetivas, positivas, determinables formal o sociológicamente, transmisibles y codificables. Así ocurre con todas las relaciones políticas. En efecto, ¿qué es ser demócrata? Es considerar de una cierta manera (que implica las distintas libertades públicas) las relaciones exteriores entre los hombres que viven en el seno de una misma colectividad. No es un estado de ánimo ni una regla imperativa de la conducta individual en los asuntos personales de la familia, de la profesión o de la amistad, pues de otro modo, muchos de los que son políticamente verdaderos demócratas, no merecerían este calificativo. Se trata, pues, de colocar a la democracia en su verdadero puesto, que es el de un régimen político, para evitar las confusiones de una cierta democratización, que no puede sino perjudicar a la democracia bien concebida.

Esto no impide que la política y el mando se esfuercen sin descanso en regular igualmente las relaciones internas de los individuos, sea actuando sobre su vida emocional para obtener su íntima aprobación, sea haciéndose pedagogos para mejorarlas. Di-

cho de otra manera, el mando no se contenta con modificar las relaciones exteriores entre los seres, sino que quiere, a veces, cambiar a los seres mismos. Esta tentación permanente de la autoridad política descansa sobre una larga tradición filosófica que se remonta hasta Sócrates, pero que encontró aliados particularmente eficaces en las distintas corrientes del pensamiento moderno, que niegan la naturaleza humana bajo el manto de la filosofía del progreso o de la historia. Sin contar con que esta pretensión se funda sobre una curiosa concepción de la pedagogía, que le asigna como tarea la de transformar o alterar la naturaleza del hombre, en vez de ayudarlo a realizarse en toda su humanidad (se trata, a pesar de todo, de que el hombre conserve su fisonomía y no la desfigure), sirve para alimentar una peligrosa ilusión. Precisamente, una de las características de la tiranía es la de procurar adueñarse del hombre en nombre de la política, bajo pretexto de guiarlo, salvarlo; lo que no significa otra cosa que adoctrinarlo y someterlo al poder. Con esto, no se niega a la política cierto valor pedagógico, pero no superior al que ofrece cualquier otra actividad humana, tanto la ciencia, como el arte o la religión, a condición de ejercerlos en cuerpo y alma. Más exactamente, la política no tiene propiamente una vocación pedagógica, pero puede ser educativa para cualquier hombre en cuanto obra o piensa políticamente, sea cual sea el lugar que ocupe en la jerarquía social.

Al no existir vocación directamente pedagógica, el mando tampoco tiene vocación directamente científica o moral. No es el mando quien tiene que decir cuál es la verdad o cuál es el bien. Esta tarea incumbe a otras esencias, a la ciencia y a la ética, sin consideración de sus posibles conflictos con la potencia política. El papel del mando es propiamente político y consiste en preservar el orden y la cohesión de la colectividad por los medios ofensivos o defensivos apropiados. Es, pues, la potencia de la autoridad el criterio del mando, no la verdad, o la belleza, o la santidad (85). Hablemos de forma más concreta. Evidentemente, es cosa deseable ver las finanzas en manos de un gran financiero, a la vez capaz e íntegro. Sin embargo, si se tuviera que escoger entre un candi-

(85) "It is not wisdom, but authority that makes a law", decía HOBBES en *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the common law of England*, ed. Molesworth, t. VII, p. 5.

dato al ministerio de finanzas poseedor de un gran talento, pero que, llegada la ocasión, no dejara de sacar un provecho personal de sus capacidades, y otro candidato conocido por su honestidad ejemplar, pero con mediocre competencia, es indiscutible que, políticamente, se tendría que escoger al primero. En efecto, para una colectividad, la prosperidad económica y financiera general importa más que la honestidad de un hombre. ¿De qué vale, desde el punto de vista político, la historia anecdótica de las amantes de Talleyrand, al lado de sus cualidades diplomáticas, de las que se benefició la colectividad? No se trata en modo alguno de menospreciar o ridiculizar las virtudes de sinceridad, austeridad o caridad, que sin embargo no son, como tales, atributos específicos del hombre político. Lo que se pide al hombre de mando no es únicamente saber hacer la paz o mantenerla, sino también el ser capaz, si se presentase el caso, de conducir debidamente la guerra. A veces hay algo trágico en el destino de un hombre de Estado: debe saber entregarse a la dureza, a riesgo de convertirse en un asesino en potencia, por la salvación de la ciudad. En cualquier momento puede encontrarse, a pesar de sus mejores intenciones, ante una situación de amotinamiento, por ejemplo, que le obligue a hacer intervenir la fuerza pública y a emplear la violencia, aunque sólo sea para responder a la violencia. La no-violencia es una profesión de fe ética, que puede servir de medio político, pero no podría constituir un programa político. Sea como sea, la aptitud para el mando significa que se es capaz de manifestar estas cualidades políticas en cualquier circunstancia, y no sólo en los casos especiales y privilegiados de la paz o del progreso social, por ejemplo.

Si la potencia es característica del mando, resulta que el jefe del Estado es algo distinto a un sencillo guía, a pesar de las correspondencias que sugieren los términos extraños de Führer, Duce, etc. El guía, conduce a sus compañeros allí donde éstos han escogido ir; no se confían a él sino porque conoce el camino. El mando, por el contrario, entregado a su propia intuición, busca el camino de igual modo que los miembros de la colectividad, pero a él es a quien corresponde escoger, en lugar de aquellos que a él se confiaron. De ahí el carácter irreversible de todos los actos del mando, que fijan irremediablemente el destino de la colectivi-

dad. Nadie sabe de antemano si el camino escogido llevará al éxito o al fracaso, y sin embargo, la colectividad entera se beneficiará del uno o sufrirá por el otro. Sin prejuiciar el análisis de la acción política, hay que señalar aquí que no sólo choca contra las dificultades previstas, sino que levanta también obstáculos y consecuencias imprevisibles por su mismo desarrollo, de manera que se puede hablar de una especie de maldición que pesa sobre el mando. En efecto, pocas veces ocurre que una acción política alcance los objetivos anhelados al iniciarla: el logro final es a menudo de un orden distinto al previsto en el comienzo. Se echa, pues, de ver que la relación interna de la potencia con lo posible alcanza al acto de mando de contingencia y confirma indirectamente el carácter arbitrario de cualquier decisión. En otros términos, es necesario que haya un mando, pero no lo es la orientación de su política. Napoleón no fue una necesidad, sino un destino.

32. Sócrates y Calicles.

Un filósofo griego que vio muy claro todos estos aspectos del problema fue Platón, pero los expuso por conducto de Calicles. Parece, pues, oportuno tratar de interpretar el diálogo entre Sócrates y Calicles desde un punto de vista que tal vez no sea el habitual. En general, los comentaristas de la tercera parte del *Gorgias* insisten con ironía sobre el enojo de Calicles, derrotado por la argumentación de Sócrates, cosa que Platón se guardó mucho de hacer. Lo que es exacto, es que se trata de un auténtico diálogo entre sordos, pues la obstinación de Calicles en no comprender la posición de Sócrates, sólo puede igualarse a la de Sócrates en no comprender a Calicles. En realidad, se trata del eterno conflicto entre filosofía y política, pero también de la oposión entre lo que hemos denominado el método de justificación y el de demostración, que desde siempre divide la filosofía política. Mientras Sócrates ve la política esencialmente bajo el ángulo de la relación del maestro con el discípulo, Calicles antepone la relación política específica del mando y de la obediencia (antagonismo del argumento imperativo). Analicemos también nosotros esta discusión hasta el momento en que Calicles la corta y toma

el partido de contestar a Sócrates sólo para satisfacerle, pues, ¿puede causarse mayor alegría al hombre discursivo, que dejarlo discurrir a sus anchas? Evidentemente, no haremos un comentario literal, pero procuraremos captar el espíritu de una y otra posición.

La tesis de Calicles puede resumirse en tres puntos:

1) La táctica de Sócrates descansa sobre una confusión de géneros o de esencias, que hace que lo verdadero sea idéntico al bien y a lo bello, o que ciencia y moral sean la misma cosa. Así es como confunde igualmente naturaleza y ley; de ahí su habilidad en interrogar sobre la ley cuando le hablan de la naturaleza, o a la inversa (483 a). Por las mismas razones, descuida distinguir política y ética, y transpone en términos éticos los problemas políticos. A los ojos de Calicles, la ley es, de hecho, una convención establecida por el gran número que cree encontrar en ella un medio para defenderse. Desde este punto de vista, la igualdad de las personas se justifica y es normal que la ambición se considere como vergonzante. Sin embargo, desde el punto de vista de la política, es normal que el que más pueda procure liberarse de la mediocridad igualitaria. Por consiguiente, si bajo el ángulo de la ética o de la ley es vergonzoso cometer injusticias, bajo el ángulo de la naturaleza o de la potencia es vergonzoso soportarlas (483 a-c). Trasladada a una terminología más moderna, la tesis de Calicles significa esto: que existe una diferencia de esencia entre ley y naturaleza, o entre ética y política, pues cada una descansa sobre presupuestos distintos. Desde el punto de vista de la ley, que es expresión de la voluntad general y vale para todo el mundo, cometer injusticias es reprobable y cae bajo las sanciones previstas por la ley. Sin embargo, existen fuera de la ley otros fenómenos, como los de potencia y política. Cuando el burgués se siente lo suficientemente poderoso, hace su revolución contra el orden establecido, sin preocuparse de la igualdad, pues le disgusta sufrir la injusticia y ver que otros, menos poderosos que él, orientan la política general. Cuando el proletario se siente bastante poderoso, también hace su revolución sin preocuparse de la igualdad ética o jurídica, pues considera asimismo que es vergonzoso soportar la injusticia. Lo que no impide que, en uno y otro caso, se con-

tinúe afirmando que es feo cometer injusticias y violar la ley general. Desde el punto de vista político, sin embargo, se admite que es justo que el que más vale triunfe sobre el que menos vale o, como dice Calicles, que el más poderoso o más capaz, triunfe sobre el menos poderoso o menos capaz (383 d).

2) Siendo así, se trata de definir la política en su especificidad. Puede que el hombre político parezca ridículo a los ojos del filósofo, como, inversamente, el filósofo a los ojos del hombre político (484 d-e), ya que parten de distintos presupuestos; sin embargo, no hay que —en nombre de la ética filosófica— menospreciar la naturaleza verdadera de lo político y las leyes que rigen la ciudad (484 d). En virtud de la esencia de lo político, por un lado, están los que mandan, y por el otro, los que obedecen, que siempre son los más numerosos. En efecto, el mando no es cuestión de mayor número; la justicia o la verdad política quiere, por el contrario, que el más poderoso mande a los más débiles y ejerza su superioridad (483 d). No existe, pues, una relación necesaria entre las virtudes morales de un hombre y sus capacidades políticas. En ningún caso la actividad política podría consistir en conversaciones sobre la política; exige que vaya uno mezclándose con las asambleas para tomar parte activa en la vida de la ciudad (485 d). Cierto que, filosóficamente, se puede justificar el derecho del mayor número para mandar *insolido*, pero prácticamente el razonamiento no soporta la prueba de los hechos. Puede preguntarse con qué derecho Jerjes, por ejemplo, invadió Grecia como tantos otros lo hicieron y aun lo harán en distintas condiciones. Una pregunta de este tipo escapa a la moral y al derecho propiamente dicho. Existe una sola contestación, y es que Jerjes lo hizo «de acuerdo con la naturaleza del derecho» (483 d-e), lo que significa de acuerdo con la ley de la naturaleza de lo político y de la potencia (86). Tal es la forma de pensar de Calicles, cuya única preocupación es la de describir el fenómeno político en su cruel

---

(86) V. igualmente sobre este punto, SPINOZA, *Traité politique*, trad. Appuhn, col. Garnier, t. III, cap. III, & 13: "Si... una ciudad quiere declarar la guerra a otra y recurrir a medios extremos para situarla bajo su dependencia, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, basta con tener voluntad de hacerla".

verdad, pues en ningún momento se declara abogado de un régimen político particular.

3) En fin, Calicles da una explicación muy sutil y profunda del significado de la política, que los comentaristas no han señalado a pesar de que, por dos veces, él vuelve a aludir a este punto (en 483 e, 484 a y 485 a-b). Se refiere a la educación que se prodiga a los pequeños leones para enseñarlos, a fuerza de sortilegios, el respeto a la igualdad y a la justicia que, más tarde, ya adultos, habrán de pisotear. En el estado de infancia, esta educación (que Calicles confunde con la filosofía) es útil, pero es ridículo prolongarla hasta la edad madura, cuando el hombre ha de enfrentarse con las realidades de la vida. Lo que quiere decir Calicles, es que la política se diferencia de la filosofía por el hecho de que obedece a la ley del mando y la obediencia, y no a la del maestro y el discípulo. En otros términos, *la política es un problema de adultos*. No se adapta al nivel de la infancia y la pedagogía, pues el maestro impone su autoridad por su superioridad de conocimientos, que el niño no discute. Este último cree, como se le enseña, en la existencia de un mundo humano, en el que reina la justicia, la igualdad, la verdad, la honestidad, la recompensa de los buenos, etc. Al niño se le enseña a amar lo verdadero, el bien y lo bello, y a odiar lo falso, el mal y la fealdad. Llegado a la edad adulta, el ser humano se da cuenta de que la realidad es muy distinta a la pedagogía. No es verdad que la virtud siempre es recompensada, que el bien triunfa sobre el mal, que la igualdad es la ley de la sociedad, que el cometer injusticias reporta el castigo, que el inteligente tiene más éxito que el tonto, que el genio se ve reconocido por sus contemporáneos, etc. Por el contrario, se ve que el más poderoso triunfa (sea en el dominio que sea, y poco importan los medios: relaciones, capillas, favoritismo, apoyo de un partido o de un sindicato) y que por todas partes hay lucha, rivalidad y combate, declarando todos que quieren hacer triunfar una causa justa. La ley del mundo de los adultos es la de la mayor potencia, no la de la verdad, el bien o la belleza; o mejor: ocurre a menudo que la verdad se desea por la potencia que confiere. El que gobierna el Estado no es necesariamente el más inteligente, el más sabio o el más justo y moral, sino un dignatario que logró

imponerse por la potencia. El mando obedece a una ley que le es propia, no a las normas éticas o jurídicas.

Tal es la realidad del mundo de los adultos, es decir, la verdad de la política de acuerdo con la experiencia y la historia. Se comprende entonces que desde el principio de su intervención, Calicles haya preguntado: ¿Sócrates, habla en serio o en broma? Pues si hablara en serio, ello supondría un verdadero trastorno de la vida corriente de los humanos (481 b-c).

Frente a la actitud lúcida de Calicles, Sócrates, siguiendo su acostumbrado método, procede con interrogaciones para exponer por esta tangente su propia posición. Solamente da una precisión al comienzo, que falseará cualquier discusión, a saber, que lo importante no es tanto conocer la realidad como definir lo que quiere hacer, centrando la verdadera ciencia en el debe-ser (487 e-488 a). Calicles hablaba de la potencia como de un derecho de los mejores, entendiendo con esto los más capaces (δυνατώτεροι), que habrían de dirigir la ciudad. Al propio tiempo, introducía con este término de «mejor» una noción, por lo menos para-ética, de la que Sócrates se adueñaría. Al principio, éste simula entablar la discusión sobre el terreno de la fenomenología de lo político, interrogando a Calicles sobre las nociones de «mejor» y de «poderoso», relacionándolas con la idea cuantitativa de fuerza, sea la del mayor número, sea la del vigor físico. Esto provoca una contestación bastante áspera por parte de Calicles: Dices tonterías, Sócrates. Yo nunca confundí fuerza y potencia (488 b-489 c). Sócrates se aprovecha de esta primera escaramuza para desviar entera y deliberadamente la conversación del problema en suspenso, el de la potencia y esencia de lo político, aferrándose sólo a la noción de «mejor». Simula primero identificarla con la de una habilidad técnico-económica, pero luego provoca varios mentís irritados de Calicles: no se trata aquí de víveres, de bebidas, de medicinas, de zapateros y cocineros, sino de la política (490 a-491 a). Sócrates relaciona luego la noción de «mejor» con la de «valiente». Nueva contestación de Calicles: Te vuelvo a repetir, Sócrates, que se trata aquí de los negocios públicos y del poder (491 a-d). Por fin, con la evocación de las nociones de templanza y de placer, Sócrates se encuentra en su terreno, el del deber-ser y de la moral, que ya no abandonará hasta el final. Al mismo tiempo, Calicles

se rebelará, empezará por manifestar su impaciencia diciendo que Sócrates no cuenta más que fruslerías; se mofará de su interlocutor (en 493 d y 495 a), tomará luego la decisión de contestar sólo por la forma, después que Gorgias le haya invitado a doblegarse al método de Sócrates, sin procurar enjuiciarla o apreciarla (497 a-c). Finalmente, cansado por la discusión unilateral, la abandona (506 b).

A partir de entonces, la vía queda libre y Sócrates puede exponer a sus anchas su concepto, cuyo punto esencial consiste en disfrazar lo político de ética, dando como tarea al hombre político la de mejorar y perfeccionar las almas (particularmente en 503 a-b y 515 a-c), afirmando que sólo su doctrina es justa (509 a). Llegará a mirar con altivez la acción de los jefes atenienses, que levantaron fortificaciones y construyeron arsenales y puertos, manifestando así que se preocupa bien poco de la meta específica de la política, a saber, la protección de los ciudadanos y el mantenimiento de la cohesión social (517 b-c y 519 a-c). Para terminar, proclamará que él es uno de los pocos atenienses, o tal vez el único, que practica el verdadero arte político (521 d), entendido no ya como servicio público, sino como preocupación por la pureza personal y la integridad moral del intelectual (522 c-e). Hacía tiempo que Calicles renunciara a dialogar con Sócrates, cuando éste le dice, insidiosamente: Veamos, Calicles, ¿cuál es el ciudadano que convertiste en mejor? (515 a); de otro modo, Calicles hubiera podido invertir la cuestión, y preguntar: ¿Y tú, Sócrates, a qué ciudadano has vuelto mejor?

Lo que hay de extraordinario en la actitud de Calicles es su obstinación por mantenerse en el marco de la descripción de lo político sin intentar hacer trampas con la realidad, es decir, captar lo político en su esencia evitando desplazar la cuestión para explicarla con principios que le son extraños, los de la economía o de la ética (87). Sólo en un punto está equivocado, y Sócrates no

(87) Esta interpretación del diálogo entre Sócrates y Calicles exige un comentario. Nuestro propósito es demostrar que lo que llaman la inmoralidad de Calicles sólo puede defenderse si de antemano se adopta como hilo conductor el racionalismo ético de Sócrates, sin prestar atención a la intención fenomenológica de su interlocutor. Se sobreentiende que la posición de Calicles se justifica únicamente en el caso de colocarse desde el punto de vista de la descripción de la esencia de lo político, tal como la conocemos por la experiencia y la historia. Si se considera ahora, no ya la esencia, sino el significado de lo polí-

deja, con razón, de explotar esta debilidad. Calicles concibe, en efecto, el ejercicio del mando como un gozo personal y como la ocasión de dar libre curso a todas las pasiones y deseos posibles (491 e - 492 e). Desgraciadamente, el moralismo de la pureza personal de Sócrates es impotente para corregir esta visión absolutamente errónea y hasta grosera. En efecto, si es cierto que el mando, como disponibilidad, sólo es potencia merced al concurso de otras voluntades, es decir, gracias al grupo que unifica, resulta que, políticamente, no tiene sentido más que cuando está al servicio de aquel grupo.

33. FINALIDAD DE LA POTENCIA.

¿Para qué sirve la potencia que el mando concentra en sus manos? Tal es la última cuestión a la que contestaremos escuetamente, pues esboza ya la meta de la política, de la que hablaremos en la parte siguiente. El mando tiene como propósito el de mantener la cohesión social, la concordia y la paz en el interior de la colectividad, y proteger a sus miembros contra cualquier amenaza que provenga del exterior. No puede cumplir esta tarea sino con su potencia, ya que, como hemos demostrado, cualquier declive de la potencia se traduce por un declive de la autoridad y abre las puertas a los abusos o engendra la discordia, la desunión y el desorden. La potencia está, pues, al servicio de lo que Hobbes llama la protección y Spinoza la seguridad; protección que cons-

tico, se enjuicia de muy distinta manera la posición de Sócrates. Se podría, por ejemplo, demostrar que el significado casi existencial que Calicles da a la política (tal como hemos expuesto anteriormente en el punto 3), conduce al absurdo, ya que desemboca en una rivalidad indefinida de las potencias. Entonces interviene el problema metafísico de la impunidad de la potencia política, que Sócrates procura resolver con el mito final del Gorgias (523 a 527 e). Desde el momento que la potencia consiste en una rivalidad entre pares, pierde toda significación en ausencia de un principio superior y trascendente, sea bajo la forma de un juez divino, sea bajo la forma de la inmortalidad del alma. Desde este punto de vista, la posición de Sócrates merece la máxima atención, aunque su punto de arranque pueda ser discutido. La cuestión es, en efecto, saber si la meta de la política es ética (como lo concibe un cierto tipo de democracia) o bien si la política tiene una meta específicamente política y la moral una meta específicamente moral, con posibilidad de conflictos entre las dos esencias (según lo concibe otro tipo de democracia que pretende ser ante todo régimen político). Queda entendido que la solución será distinta según se plantee la cuestión bajo la primera o la segunda forma. Sin embargo, la discusión de tal problema rebasa el marco de esta obra, consagrada a la descripción de la esencia de lo político, y plantea cuestiones de metafísica que serán objeto de otro estudio.

tituye, según Hobbes, el motivo esencial de la obediencia (88). En ciertos textos, el autor del *Léviathan* concibe la potencia soberana como la suma de fuerzas de sus súbditos, pero insiste aún más sobre la necesaria solidaridad entre los miembros de la colectividad, siendo el mando la verdadera condición de la potencia protectora. De ahí su distinción entre la multitud y el pueblo, o bien lo que llama el *Commonwealth.* La multitud es sólo una reunión en un territorio dado, sin ninguna relación más que la geográfica. mientras el pueblo forma la verdadera unidad política, gracias a la unión de los miembros de la colectividad y del mando (89). Resulta que cualquier debilitación o declive del mando priva a la colectividad de la potencia, que garantiza protección, pero además, hunde al pueblo en la decadencia de la multitud. Para hablar en el lenguaje de Hobbes, la colectividad vuelve a caer, del estado civil, al estado de naturaleza. Si se quiere, la hipótesis del estado de naturaleza tiene por objeto demostrar que el mando o potencia soberana es un presupuesto de lo político. Este estado de naturaleza es, en el fondo, la guerra civil. Es evitable tan sólo reconstituyendo la potencia, sea mediante el restablecimiento del antiguo mando, sea transfiriendo a otro individuo o a otra asamblea más capaz ese mando. De cualquier modo, en cuanto la potencia deja de asegurar la protección, cesa también la obediencia (90). La unión íntima entre el pueblo y el mando significa, pues, que a pesar de su potencia absoluta, este último no podría hacerlo todo a su antojo ni tampoco ordenar cualquier cosa. En primer lugar, la responsabilidad que le confiere la protección le prohibe disolver el *commonwealth.* En segundo lugar, para mantener su potencia debe guiarse por el derecho natural o la razón; por ejemplo, no debe mostrarse ingrato ni practicar la venganza por la venganza. En resumen, el rechazo de la protección hace perder al mando cualquier razón de ser y lo hunde en el absurdo, pues se transforma entonces en puro gozo personal y finalmente se despoja de la potencia, sin la cual no puede mantenerse.

En conclusión, si se miran las cosas con ironía filosófica, se

(88) "El fin de la obediencia de la protección", HOBBES, *Léviathan,* cap. XXI, p. 208. SPINOZA, *Traité politique,* cap. V, & 2.
(89) HOFFES, *De cive,* cap. XII, & 8.
(90) HOBBES, *Léviathan,* cap. XXI, p. 208.

observará que el mando contiene una verdadera paradoja. Es decisión, es decir, voluntad arbitraria y discrecional, y es precisamente por ello por lo que es garantía contra el azar y el desorden. Hay, pues, más irracionalidad en la anarquía que en el mando. Al albur de voluntades incoherentes y dispersas, que corren el riesgo de enfrentarse a cada instante por culpa de la particularidad de los intereses y de los afectos, así como de las divergencias que suscitan los juicios individuales, éste sustituye la audacia y la aventura del prejuicio por una voluntad singular que se convierte en potencia y razón gracias a las responsabilidades que entiende asumir. Dicho de otra manera, la racionalidad del mando resulta de una transacción que asocia la irracionalidad de múltiples voluntades, iguales pero dispersas, y la irracionalidad de una decisión individual, que introduce la jerarquía por la disciplina. Toda la razón no está en la igualdad. En cualquier caso, la racionalidad parece ser el fruto de la desigualdad.

II

LA OBEDIENCIA

34. Definición de la obediencia.

Si es cierto, como hemos demostrado, que la obediencia participa de la potencia de una colectividad correlativamente con el mando, se comprende sin dificultad que el agotamiento de la autoridad contribuye a hacer periclitar la obediencia, e inversamente, que este doble decaimiento amenaza las bases de una unidad política por ruptura de la cohesión y del orden y por la sucesión de perturbaciones que resulta de ello. Esta correlación es tan íntima, que un mando seguro de sí inspira en seguida confianza y que el que se muestra tiránico rebaja la obediencia al rango de servilismo. Estos no son más que algunos ejemplos de la dialéctica del mando y de la obediencia, que podrían multiplicarse indefinidamente con el análisis concreto de los distintos regímenes históricos. No hay que extrañarse, pues, si el haz de las críticas dirigidas contra la noción de autoridad va acompañado por todas partes de un deterioro de la obediencia. Este fenómeno no es propio

únicamente de lo político; puede ser observado igualmente en pedagogía y en todos los dominios que contienen la relación de superioridad e inferioridad.

La causa esencial del descrédito de las nociones de obediencia y mando debe buscarse en la ideología seudo-ética de la emancipación, que a su vez se basa en una doctrina de la igualdad considerada como fuente de cualquier progreso, mientras que la desigualdad sería el origen de cualquier mal. Se sabe que el movimiento moderno del igualitarismo salió de la filosofía política de las luces del siglo XVIII. Del principio: todos los hombres son iguales por naturaleza, se sacó la conclusión, discutible, de que la desigualdad es un puro fenómeno social que debe desaparecer con un arreglo más racional de la sociedad. Se supone, pues, según la lección de las teorías del contrato, que la sociedad es un puro artificio creado por la voluntad subjetiva del hombre. Por consiguiente, sería posible transformar o refundir enteramente todas las relaciones sociales, políticas, económicas, religiosas y otras, y llegar en ciertos casos hasta a su supresión. Se ha creído así que la religión era una supervivencia de antiguas supersticiones y que, de la misma manera, podría debilitarse la política, eliminando progresivamente el mando y, por consiguiente, la obediencia. Varias cuestiones acuden inmediatamente al espíritu de la persona que consulta la experiencia histórica: bajo pretexto de hacer vacilar el mando, ¿no se habrá depositado la autoridad en otras manos que no son más puras ni menos políticas que las demás? La relajación aparente de la obediencia, ¿no desembocará en una generalización de la inseguridad, del miedo y de la angustia? La cuestión que planteaba Gogarten hace algún tiempo, ¿no sigue siendo actual: la voluntad del anarquista que se ocupa en minar la autoridad es éticamente mejor que la de lo político, que procura dar una estructura más equilibrada al Estado? (91).

Sin embargo, no es éste el lugar adecuado para estudiar el movimiento moderno del igualitarismo, que sólo es un aspecto de la civilización contemporánea. Hay que recordar lo siguiente: cualquier doctrina del mando, que procure reforzarlo o aflojarlo, pone correlativamente en juicio el fenómeno de la obediencia. Ese es el punto de partida necesario para cualquier análisis conceptual de

(91) F. GOGARTEN, *Wieder die Aechtung der Autorität*, Iena, 1930, p. 17.

la noción de obediencia. Por consiguiente, procuraremos primero comprender con este espíritu la naturaleza de la obediencia en la economía general de la política y luego, a la luz de las discusiones que acabamos de apuntar brevemente sobre la relación del mando y la obediencia, encontraremos el significado de los problemas que suscitan.

Entendemos por obediencia el acto que consiste en someterse, en interés de una actividad común determinada, a la voluntad de otros para ejecutar sus órdenes o bien para conformar la conducta con sus reglamentos. Esta definición general conviene a todas las formas de obediencia, políticas o no políticas. Indica que todo el mundo no manda ni obedece al mismo tiempo en todos los sectores de la actividad humana. Así, el maestro exige en su clase la obediencia de los alumnos, obedece a su vez a sus superiores jerárquicos, por cuanto es funcionario de una administración, o bien cumple de buena o mala gana sus deberes de ciudadano (se somete a las obligaciones militares, paga sus impuestos, etc.). Por el mismo hecho de que cada uno de nosotros es, voluntariamente o por la fuerza de las cosas, miembro de distintos grupos autónomos o heterónomos (familia, empresa administrativa, comercial, industrial u otra, sindicato profesional, asociación de interés, partido político) y entra inevitablemente en contacto con otros hombres, siquiera sea para cruzar una calle llena de gente, se puede afirmar sin lugar a dudas que no existe un individuo que no obedezca aquí o allá, aunque, por otra parte, ejerza una función de dirección. Ir durante las vacaciones a un hotel o frecuentar un terreno de camping, es someterse a reglamentos explícitamente notificados o tácitamente aceptados. En la mayoría de los casos, la obediencia consiste en conformar la conducta a un cierto número de normas generales sin las cuales ninguna coexistencia es posible. En este sentido, se la puede considerar como una sencilla resignación o una sufrida disciplina.

Ceñirse únicamente a esta sumisión pasiva es pasar de largo ante la verdadera cuestión. Tomemos de nuevo el ejemplo del maestro y los discípulos. Si el primero exige la obediencia, no es por ella misma, como si la disciplina constituyera un fin en sí, sino para obtener los medios de cumplir con su tarea. Gracias a la obediencia y al orden que resulta de ello, el niño aprende y así

se cumple la finalidad para la cual maestro y discípulos están reunidos en el mismo lugar. Esa es también la opinión de los discípulos. Naturalmente, éstos aprovechan todas las ocasiones inmediatas para procurar perturbar la clase, pero sólo despreciarán al maestro que se deje dominar, al que les haga perder el tiempo que ellos matan a su modo. Se ve en seguida, con este ejemplo, que la obediencia no es la sencilla pasividad o resignación que algunos se complacen en describir, sino la participación en una obra común. Significa colaboración en una tarea cuyos fines pueden ser inmanentes o trascendentes al trabajo que se cumple. La obediencia es también ejecución, como en nuestra definición hemos apuntado. Lo mismo ocurre con la obediencia en política. Sucede, en efecto, que es a menudo sencillo conformismo con reglamentaciones generales, inercia y pereza ante lo inevitable. Se acepta el poder establecido porque está establecido, se le considera como necesario e insustituible, como tantas otras cosas que no dependen de nosotros. Basta, sin embargo, con observar los regímenes en los que la obediencia ha sido o es discutida y donde, a pesar del autoritarismo del poder, las órdenes no son observadas porque el clima general es de polémica entre facciones y de discusión de la autoridad por los organismos representativos: los negocios languidecen, las decisiones se toman súbitamente, si no es a destiempo, la rebeldía se halla latente. En efecto, cualquier orden es discutible, ya que al fin y al cabo está basada en decisiones arbitrarias de una voluntad que puede equivocarse. Sin embargo, si es discutida sin cesar y por todo el mundo, nada se realiza y la política no cumple con su misión (92).

Ahora estamos en disposición de introducirnos en el corazón mismo de la obediencia. Porque su tarea es ejecutar y realizar en concreto la obra, es esencialmente, desde el punto de vista conceptual, *acto*, en oposición con el mando, que pertenece a la esfera de lo posible y de la virtualidad. ¿Qué sería un mando sin tropas para maniobrar y sin una colectividad que organizar y que unificar? Algo así como un creador sin criatura, un artista sin obra,

(92) "Si el mando no está decidido a forzar a la obediencia, el mando no existe. Si el ciudadano no entiende y no aprueba este potente mecanismo, antes que temerlo, no hay orden. La guerra está en cada esquina, el espectador recibe los golpes y la justicia perece", ALAIN, *Politique*, p. 109.

entendiendo que, si la criatura supone un creador, éste no es nada sin la obra. La orden sería entonces puro deseo: no habría ni siquiera una manifestación de potencia. Existe, pues, una estrecha relación entre mando y obediencia, aunque desde el punto de vista sociológico y del desarrollo histórico, esta reciprocidad puede adoptar las formas más distintas. Mandar es dar una orden con respecto a algo; obedecer es recibir esa orden y ejecutarla. Dicho de otra manera, toda la dialéctica entre estas dos nociones está contenida en la orden. Sin embargo, el significado original de la obediencia reside en el hecho de que aquélla es acto, cumplimiento de la obra proyectada por el mando. Pero esto implica también que no tiene fundamento ni finalidad propios. La finalidad está determinada por el mando o la autoridad, siempre en el marco de la meta pedagógica, económica o política de que se trate. A pesar de esto, la obediencia sigue siendo también una voluntad, pero de naturaleza heterónoma, o bien, según la expresión de Max Weber, es una actividad que «se orienta en virtud de una orden». Ocurre necesariamente lo mismo con la desobediencia, que no tiene sentido fuera de las reglas, de las leyes o de las costumbres existentes (93). Precisamente es el sentimiento de colaborar en el seno de un orden, en una obra común, lo que explica la fidelidad que contiene la obediencia. Algunos se extrañan de que los electores, por ejemplo, permanezcan fieles a un partido político a pesar de sus errores y de sus fracasos. Sin duda, los ciudadanos saben que ninguna formación política, aunque fuera dirigida por los que pasan por ser los mejores organizadores, está exenta de faltas, y sin duda juzgan que, en el fondo, vale más seguir las órdenes de una formación cuyo programa corresponde más o menos a sus convicciones. Si se tuviera que cambiar de filiación política cada vez que los ciudadanos o militantes quisieran protestar sobre tal o cual punto de la actividad, ninguna organización política tendría larga vida. Luego, ¿cómo saber quién tiene absolutamente razón, sobre todo cuando no existe ninguna decisión óptima? Nuestros pensamientos corren de prisa y todo es discutible. Por consiguiente, si cada vez se tuviera que adaptar nuestra conducta a los matices del espíritu, ninguna estabilidad ni firme-

(93) MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3.ª ed., Tubingen, 1947, 1.ª parte, cap. I, & 5, p. 16.

za serían posibles. La obediencia aparece así como un elemento regulador de la vida social. Por las mismas razones, se comprende que se obedece de manera análoga a la autoridad estatal, a pesar de las dudas que puedan invadirnos, de las divergencias sobre el sentido de la acción concreta que haya que llevar a cabo, y hasta de la hostilidad ideológica, pues de otro modo, la vida colectiva volvería a caer en el estado de naturaleza de Hobbes. Así resulta que, considerando la obediencia como una costumbre, e incluso como una costumbre de la especie, se adopta una solución de pereza que, además, no es sino una explicación ilusoria. No es una obra del tiempo que éste pueda borrar algún día, sino una necesidad o categoría de lo político, que hace que existan sociedades políticas.

35. La obediencia política.

¿Cuáles son las implicaciones políticas de esta teoría de la obediencia? Está claro que cualquier autoridad, y también cualquier orden, nacen de la conjunción de la obediencia y del mando, es decir, que sólo mandará aquel que posea las posibilidades (poco importa cuáles) de hacerse obedecer. No hay un tiempo primero, en el curso del cual esté determinado el mando, y un tiempo segundo, que suscite la obediencia: la relación del uno con el otro no es de sucesión, sino de coexistencia. Esto significa que cualquier mando político reclama la adhesión popular, y no sólo el democrático, sino también el monárquico o el tiránico. Resulta que, en política, cualquier obediencia es sometimiento a la voluntad de otro (directa o indirectamente). Como no se manda a sí mismo en este dominio, tampoco se obedece a sí mismo. La idea de autonomía de la persona en la que cada ser respeta la ley que él se otorga, tiene sólo, como ya hemos visto, una validez ética. No se trata, en política, de hacer lo que se quiere o debe según la propia conciencia, sino de ejecutar lo que el mando impone desde el exterior, en interés general de la colectividad. Aquí también el análisis del concepto político, según las normas éticas, desemboca en una confusión de los problemas y pone obstáculos a

la verdadera descripción fenomenológica (94). Por las mismas razones, el análisis estrictamente conceptual no podría, sin renegar de su tarea perderse en innumerables estudios sociológicos. Es un hecho, como lo demuestran las numerosas investigaciones de los sociólogos americanos, que la obediencia ha tomado otros aspectos en el mundo moderno, como consecuencia de la racionalización y especialización crecientes. Nadie negará que en las empresas actuales la autoridad vertical, de arriba abajo, está secundada por una cooperación horizontal; que numerosos funcionarios, aunque subalternos, están más informados y son más competentes en lo que concierne a ciertos puntos de vista de la vida colectiva, que el hombre político; que la obediencia se ha vuelto multifuncional; que, por consiguiente, se han producido fisuras en la concepción tradicional de la relación entre mando y obediencia, y que la comunicación directa entre el jefe y sus subordinados es un fenómeno que se encuentra cada vez menos (95).

(94) Ocurre a menudo que, en virtud del principio de la libre disposición de sí mismo (que los alemanes llaman *der selbstbestimmende Mensch*), se rechaza *a priori* como inmoral, o por lo menos como moralmente peligrosa o mediocre, cualquier descripción que se aleje de la autonomía de la persona. Esta manera de ver, al mismo tiempo que concibe muy estrechamente la ética, impide cualquier comprensión objetiva del fenómeno político. Cuando en el curso del diálogo con Calicles, Sócrates oponía a su interlocutor la idea del mando concebido como dominio de sí (*Gorgias*, 491 d-e) se cerraba a toda comprensión de lo político, contrariamente a su concepto de la obediencia, tal como queda expuesto en la famosa Prosopopeya de las Leyes del *Critón*, en donde hace de la sumisión a la ley la condición de cualquier posibilidad de existencia colectiva (50 a-b y 51 a-6). Dejaremos de lado todas las consideraciones de orden ético, religioso u otras, que quisieran ver en la obediencia, bien una disciplina necesaria a causa de la insuficiencia moral de la Humanidad, bien una manifestación de la caída del hombre, o bien una aberración para los que buscan fines ideales. Esto no significa que la obediencia esté desprovista de cualquier significado ético, sino que la ética no forma parte de su esencia cuando se la considera desde el punto de vista político.

(95) Ver, entre otros, H. A. SIMON, *Models of Man*, New York-Londres, 1957, T. PARSONS en su introducción a MAX WEBER, *The theory of social and economic Organization*, Londres, Edimburgo, 1947, del mismo autor, *Structure and Process in modern Societies*, Glencoe, Ill., 1960, p. 59-96; E. D. CHAPPLE y L. SAYLES, *The Measure of Management*, New York, 1961, etc. Sin menospreciar de ningún modo la importancia de estos trabajos desde el punto de vista histórico-sociológico, conviene sin embargo hacer dos tipos de observaciones: 1) El análisis se limita esencialmente a las empresas económicas y a la administración, es decir, a los problemas de organización propiamente dicha, y roza sólo indirectamente la cuestión de la decisión puramente política. Estas investigaciones descuidan, por su limitación sociológica, un problema importante: la extensión del racionalismo cooperativo de la organización subalterna, ¿no acrecentará en intensidad la decisión última que el Presidente de los Estados Unidos de América se vea llevado a adoptar en circunstancias excepcionales? Desde el punto de visto socio-

Sin embargo, lo que procuramos exponer aquí no son las variaciones históricas ni las modalidades sociológicas, sino los rasgos característicos del concepto de la obediencia.

Considerada desde este último punto de vista, la obediencia política no implica el consentimiento de los ciudadanos en el sentido de una adhesión íntima o de una conversión personal a las ideas y a la doctrina del mando, sino únicamente el reconocimiento y la aceptación tácita y exterior de su institución. Un mínimo de confianza es sin embargo indispensable, pues de otro modo, el reconocimiento externo es imposible. Se puede, pues, combatir en el seno de un partido o por otros conductos —los de la prensa o de las asociaciones— la causa o la acción de un gobierno, obedeciendo sin embargo formalmente las leyes y las órdenes del poder establecido. La sumisión que implica la obediencia no es total servilismo, sino respeto a una disciplina necesaria, sin la cual no existiría la cohesión de la colectividad, y hasta la libertad de crítica perdería todo significado. La idea de un partido *político* que renunciara por principio a la conquista del poder y que se propusiera únicamente desatar a todos los miembros de la colectividad de toda obediencia por negación del mando, del orden y de toda regla, sería absurda. Una tal situación sólo puede concebirse de forma utópica. La misma anarquía pura descansa en ciertos presupuestos, de los que derivan ciertas reglas de acción. Sea como sea, un mando que chocase contra la hostilidad de la mayor parte de la población, no podría sobrevivir mucho tiempo, sean cuales fueren los medios empleados para perdurar. En efecto, cualquier

---

lógico, sería un error no situar paralelamente, sobre todo en la edad termonuclear, lo que pueda haber de irracional en la decisión del responsable supremo frente al racionalismo difuso de la administración; pues, más que nunca, la decisión del hombre colocado en cabeza del aparato político tiene la posibilidad de hacer fracasar todas las organizaciones subordinadas. 2) Detrás de esta concepción cooperativa de la obediencia se disimula el viejo sueño de la Humanidad, de una política no-política. Del mismo modo que antiguamente se creía poder atenuar la singularidad y la resolución de una decisión política subordinándola sucesivamente a normas religiosas, éticas o económicas, se pone hoy en día la esperanza en una organización técnico-científica. A pesar de la importancia actual de la corriente tecnocrática, no hay posibilidad en que llegue a suplantar un día la voluntad propiamente política. Analizar sociológicamente las modificaciones en ciertas sociedades, de las relaciones entre el mando y la obediencia, es una cosa; predecir la decadencia próxima o inevitable de la relación del mando y la obediencia como presupuestos indispensables de cualquier política, es otra.

gobierno, tanto el democrático como el tiránico, busca, aparte del reconocimiento, la adhesión íntima de sus súbditos. Esta, sin embargo, no pertenece analíticamente al concepto de obediencia. En efecto, desde el momento en que las relaciones que el mando establece entre los hombres son puramente exteriores (objetivas o jurídicas), las de la obediencia también lo son. Cualquier existencia en colectividad supone reglas, a veces arbitrarias; pero estas reglas son indispensables. Obedecer no significa sino reconocer su necesidad. Digan lo que digan, políticamente, ceder a su fuerza es todavía obedecer. Sin embargo, la fuerza con sanciones no tiene sentido, salvo en estado excepcional. En cuanto se generaliza, o bien cuando se convierte en un procedimiento corriente de gobierno, es un signo de la debilidad de ese gobierno, que se percata de no ser reconocido ni exteriormente siquiera (96).

Desde el punto de vista del análisis estrictamente conceptual, está claro también que no da lugar a tener en cuenta los distintos motivos que impulsan a los hombres a obedecer. Estas razones son extraordinariamente variables, no sólo según las épocas, sino también según los individuos a los que animan, a veces contradictoriamente: respeto de la tradición, de la legalidad, abandono carismático al jefe por identificación de los deseos subjetivos con su voluntad; miedo, ideología, utilidad, preocupación por la protección, etc. Por esencia, la obediencia es otra cosa que la adición de los motivos de obedecer o la variabilidad de sus modalidades. «No es —decía Spinoza— la razón por la cual obedece, sino la obediencia, lo que hace al súbdito» (97). En política, no se elige la obediencia; es preciso obedecer. Tampoco se escogen los motivos de obediencia, como no se podría optar por someterse en ciertos casos y rehusar hacerlo en otros. La obediencia no delibera: o existe una colectividad que forma un Estado cuyo mando exige obediencia o bien no hay ningún poder, y por consiguiente, no hay unidad política ni tampoco pueblo. El hecho es que, cada

(96) "Los miembros del grupo social no pueden ser arrojados todos a la prisión, ni *a fortiori* ser todos decapitados", R. CAPITANT, *L'Illicite*, París, 1928, p. 117. Compárese con uno de los propósitos de Napoleón en el *Mémorial de Ste. Hélène*: "Lo que hay de cierto es que la masa de la sociedad no es mala, pues si la inmensa mayoría quisiera ser criminal y rechazar las leyes, ¿quién tendría fuerza para detenerla u obligarla?".

(97) SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Trad. Appuhn, col. Garnier, capítulo XVII, p. 315.

régimen y cada teoría política particular favorecen a una forma o un motivo determinados de obediencia: el deber, la utilidad, la protección, etc. Adoptar este camino es abandonar el terreno del análisis conceptual y de la demostración, para entrar en el de la justificación, con el riesgo de «ideologizar» el fenómeno en cuestión. No es necesario que el ciudadano o el súbdito estén animados de las mejores disposiciones hacia el poder: la obediencia política no exige ninguna ejemplaridad, a la manera del comportamiento siempre dispuesto a servir.

Contrariamente al mando, la obediencia política no se define por situaciones excepcionales, a pesar de que la desobediencia las crea. Tampoco tiene nada de benévola y no entra en la categoría de las obras de beneficencia y ayuda. Exige solamente un mínimo de sencilla tolerancia recíproca entre los miembros de una colectividad que aceptan respetar la justicia civil o legal, aunque no corresponda exactamente a la idea que cada uno se hace personalmente de la justicia moral o ideal. Platón nos hace ver lo que puede haber a veces de pretencioso en la justicia ética, en política, cuando declara en un pasaje conocido, que los miembros de una banda de ladrones también necesitan hacer reinar la justicia entre ellos para mantener la cohesión de su grupo y fortalecerlo. Por otro lado, al no exigir consentimiento, la obediencia política no es tampoco ese rebajarse y esa usurpación que denuncia la falsa concepción de la democracia libertaria, hostil a todo mando y a toda obediencia (98). En todo estado de causa, la obediencia política no se deja explicar según el modelo de las teorías del contrato: los hombres se reúnen, discuten el objeto de su encuentro, eligen un comité que a su vez elegirá un presidente, un secretario, un tesorero, y elaborarán un estatuto que cada uno se comprometerá a respetar. La distinción clásica entre *pactum societatis* y *pactum subjectionis* es una pura visión del espíritu, así como la consecuencia que de ello se saca, diciendo que la ruptura del *pactum subjectionis* deja intacto el *pactum societatis.*

---

(98) Ver, por ejemplo, PROUDHON: "No quiero estar gobernando ni ser gobernado", *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 338. Una actitud de este tipo significa la muerte de una colectividad política, como la descrita por Saint-Just, donde "todo el mundo quiere gobernar, nadie quiere ser ciudadano". Citado por A. OLLIVIER, *Saint-Just*, París, 1954, p. 353.

Allí donde no hay obediencia, no sólo no hay sociedad civil, sino tampoco sociedad, sin más.

Por las mismas razones son caducas las explicaciones que favorecen ciertas formas de obediencia y consideran, por ejemplo, como única legítima y digna de interés, la forma democrática. Este método no se concibe si no se adopta el punto de vista de la justificación, pero el politólogo que se coloca en el de la demostración fenomenológica, debe igualmente prestar atención a la servidumbre y la opresión, es decir, debe tomar en consideración el fenómeno global de la obediencia. Dicho de otra manera, cuando se considera *a priori* únicamente la obediencia en la democracia, con la esperanza de captar por esta tangente la naturaleza misma de la obediencia, se deja a un lado el verdadero problema. No sólo se tiene la tentación de sustituir la descripción fenomenológica por recomendaciones sobre el deber-ser, sino que se corre el riesgo de confundir tipo y esencia. Es natural que nos planteemos, con Simone Weil, la cuestión siguiente: «Cuando la obediencia comporta por lo menos tantos riesgos como la rebeldía, ¿cómo puede mantenerse?» (99). Se podría contestar a la manera de Nietzsche, y decir que la obediencia es el instinto del rebaño. Esta explicación es demasiado burda y demasiado simplista para detenerse en ella. Parece más sensato considerar el fenómeno de la obediencia bajo todos sus aspectos y se comprenderá entonces que, aunque subjetivamente cada ciudadano prefiere un régimen a otro, a pesar de todo, acepta menos el régimen que la institución política como tal, que es la que le garantiza seguridad, protección y orden, aunque sea injusta. Verdaderamente se precisan circunstancias excepcionales para que los hombres se subleven contra el poder establecido. Por esta razón, las órdenes de desobediencia raras veces se cumplen. Las revoluciones sólo son posibles si la opinión ha sido preparada de antemano, si es incierta y angustiada, y la minoría opuesta al régimen da la impresión de restablecer la potencia perdida e instituir un gobierno fuerte y justo.

Tan es así, que si la autoridad legal establecida se halla en declive, sea por falta de vigor de los gobiernos, sea por humanitarismo político, sea porque un cierto número de ejecutantes se

(99) SIMONE WEIL, *Oppression et Liberté*, París, 1955, p. 187.

muestra favorable al adversario, nace una especie de rebelión de la obediencia para restablecerla. Se puede observar este fenómeno en lo alto y en lo bajo de la escala. Cuando la dirección de los servicios penitenciarios afloja su autoridad por liberalismo, son los mismos presos los que restablecen a su manera la disciplina y la relación de mando y obediencia en el interior de la prisión, instituyendo, si es preciso, un aparato coercitivo con eventuales tribunales, sanciones y otras medidas parapolíticas. Es romanticismo el tomar al pie de la letra las órdenes de desobediencia lanzadas por los adversarios de un régimen y creer en la sinceridad de su antimilitarismo, de su antiautoritarismo y su igualitarismo. Si aquellos partidos fueran verdaderamente sinceros en su doctrina, ya no serían políticos. En efecto, una vez alcanzado el poder, cualquier partido victorioso instituye otro régimen, liberal o tiránico, según su programa, pero exige también la obediencia, pues de otro modo no tendría ninguna posibilidad de mantenerse ni siquiera por muy breve plazo. La anarquía en el poder y aplicando un programa anarquista, es un absurdo. No hay que confundir oposición con desobediencia. Está claro que una oposición en el interior de un régimen, por liberal que éste sea, nunca aconsejará la desobediencia. Sólo lo hará si se coloca fuera del régimen, para recurrir a una obediencia proclamada como más sana. Tocamos aquí el problema del llamado derecho de resistencia, que analizaremos más adelante. Por el momento, recordemos lo siguiente: la noción misma de oposición política indica, una vez más, que la obediencia exige únicamente el reconocimiento de la autoridad, no el consentimiento o la adhesión personal a la doctrina filosófica u otra del Estado. Se deduce que, en sustancia, la obediencia política, como cualquier otra tolerancia, implica una mentira, precisamente porque es sólo aceptación formal y exterior. Esto no impide que algunos ciudadanos hagan de su sumisión a la autoridad una cuestión de sinceridad. Se trata aquí de la mentira social, inextirpable y vital para cualquier sociedad. La sinceridad es una virtud privada, y no pública, aunque nos ocurre exigirla también del hombre político.

36. Después de las guerras de religión.

En política, obedecer es doblegarse a la voluntad de otros, es decir, querer lo que quiere el mando, que representa la voluntad de la colectividad, y no lo que desea el individuo. No se obedece a sí mismo. Esta verdad fundamental ha sido estudiada por numerosas filosofías políticas de todos los tiempos, pero tal vez nunca con la propiedad de los autores del siglo XVII, en particular Hobbes, Locke y Spinoza. Se puede atribuir sin duda su perspicacia al hecho histórico de que han vivido después de las guerras de religión que conmovieron a los Estados de entonces, y a que ellos mismos participaron directa o indirectamente en las luchas que fueron sus secuelas, y esto cuando no hubieron de sufrirlas personalmente. En efecto, no es nada de extrañar que a los espíritus lúcidos de aquella época les llamase la atención la contradicción interna de esas guerras. Se encontraban en presencia de dos partidos que reclamaban los mismos principios éticos y la más estricta y pura moralidad, que afirmaban querer poner en práctica lo más rigurosamente posible los mismos preceptos del Evangelio y que, finalmente, se entregaban a las más ignominiosas matanzas en nombre de la mayor pureza moral, hundiendo a los países en la guerra civil y minando los fundamentos de cohesión de las colectividades. Los autores en cuestión llegaron a la conclusión general siguiente: la moral no puede reemplazar a la política, porque cae con demasiada facilidad en la ideología y justifica así, de manera infame, las matanzas, haciendo del enemigo político la imagen del mal que hay que exterminar. En el fondo, hay relativamente más limpieza en el conflicto político, que opone intereses materiales, que en el enfrentamiento ideológico de moralismos religiosos u otros, pues, en último, caso, la ignominia llega hasta a manchar al adversario político al que se mata. Por consiguiente, ¿no vale más restablecer la política con sus derechos, limitando su actividad a los únicos fines políticos, esto es, a preservar el orden en el interior y desbaratar las amenazas que vengan del exterior? Y esto sólo es posible con la obediencia. En efecto, el cometido de la política es impedir a los miembros de una colectividad que hagan la justicia por sí mismos, sean cuales sean los motivos y sea cual sea el sentimiento subjetivo del dere-

cho, reservando a la sola autoridad política el monopolio de la violencia, que utilizará sólo en casos excepcionales. A pesar de que existan entre estos tres autores divergencias en la interpretación de los límites de la obediencia (Hobbes no admite otros límites que los políticos; Locke preconiza el derecho de resistencia, y Spinoza defiende el principio de la libertad de conciencia), están sin embargo de acuerdo sobre el fondo del problema político de la obediencia.

Hobbes parte de consideraciones psicológicas sobre las pasiones humanas y sobre la división que provocan las ideas. Basta con que otro posea una cosa que se juzga buena, para que inmediatamente se vuelva mala a nuestros ojos. Las opiniones sobre el derecho y la justicia varían según nuestros intereses y nuestros deseos, sin posibilidad de arbitraje equitativo. En cualquier grupo humano, siempre hay un cierto número de personas que creen poder hacer más y mejor que las demás; de ahí las discusiones y querellas sin fin sobre el mejor método de gobernar. Para poner término a estas polémicas y antagonismos, tan estériles como nocivos para la colectividad, pues son producto de los celos, de la envidia y del odio, y para evitar los altercados violentos y las batallas organizadas que provocan, no hay más que una solución: someterse a la voluntad única, aunque sea arbitraria, de un príncipe o de una asamblea, que «ordenará las cosas necesarias para el mantenimiento de la paz y la común defensa» (100). Para paliar los inconvenientes de lo arbitrario, es preciso que el mando sea absoluto y que pueda también exigir una obediencia absoluta. De ahí esta definición de la ley: es «una ordenanza... cuya decisión deja lugar suficiente a la razón para obedecerla» (101). El súbdito que ejecuta las órdenes del soberano no podrá nunca ser considerado culpable cuando obedece. Si el poder ordena tomar las armas, «aunque yo estime injusta la guerra, no pecaré; pero sería criminal si rehusara el empuñarlas, porque entonces me atribuiría el conocimiento de lo que es justo y de lo que es injusto, cosa que pertenece al Estado» (102). En los asuntos políticos, la conciencia personal no tiene que intervenir. Está libre de decidir lo

(100) Hobbes, *De Cive*, 2.ª sección, cap. V, & 6.
(101) *Ibid.*, cap. XIV, & 1.
(102) *Ibid.*, cap. XII, & 2.

que es justo e injusto en la vida privada, no en la vida pública, pues de otro modo, cada uno podría obedecer tal como lo entiende y cuando quisiera, lo que supondría el fin del Estado y también de cualquier posibilidad de acción común. Dicho con otras palabras, obedecer es aceptar de una vez por todas la supremacía del Estado en las cuestiones políticas, pues él es quien tiene que determinar por las leyes lo que hay y lo que no hay que hacer. Todo lo demás es sedición, que el soberano debe aniquilar, pues no podría dejar que se discuta, sin perjuicio para la colectividad, su absolutismo, su legitimidad, su infalibilidad, su inviolabilidad y su unidad. Por el contrario, el súbdito está liberado de la obediencia si el mando es incapaz de asumir su protección, o bien si ataca ciertos derechos naturales e inalienables, como son la integridad personal, la vida y la libertad individual. Para Hobbes, la alternativa es la siguiente: o bien la colectividad es un conglomerado de una multitud de voluntades subjetivas y es la guerra civil, larvada o abierta, la que hace peligrar la seguridad de cada uno, o bien forma un pueblo, y entonces exige la obediencia incondicional, recta y objetiva en lo que concierne a los asuntos públicos. La misión del poder no es darnos la felicidad, sino garantizar la seguridad de todos y cada uno, para dejar al individuo la libertad de escoger su propio estilo de felicidad.

Para Locke, asimismo, una comunidad política sólo es posible y sólo el poder es capaz de asegurar la seguridad individual y la de los bienes, contando con la obediencia absoluta de los súbditos, que renuncian a ser intérpretes de la justicia y del derecho (103). En una sociedad civil no hay otra rectitud sino la de la ley que el poder legislativo hace respetar. La obediencia debe ser sin desmayos y sin condiciones. De ahí la teoría de un poder absoluto, pero no arbitrario, que Locke ilustra señalando su paralelismo con la disciplina militar (104). Al igual que Hobbes, aquél

(103) LOCKE, *Essai sur le pouvoir civil*, trad. Fyot, Paría, 1953, cap. VII, & 87, p. 117.

(104) "Y para darnos cuenta de que hasta un poder absoluto, allí donde es preciso, no es arbitrario por el hecho de ser absoluto, sino que todavía está limitado por la razón y se concreta a los fines que exigen en ciertos casos que sea absoluto, nos basta observar lo que es costumbre en la disciplina militar. La salvaguarda del ejército, y, por ella, de todo el Estado, exige una obediencia total a las órdenes de cualquier oficial superior, y es justo que se castigue con pena de muerte cualquier infracción o discusión referentes incluso a la más peligrosa e insensata de estas órdenes", *Ibid.*, cap. XI, & 39, p. 154-155.

considera que la obediencia es adquirida de una vez para siempre: «En cuanto alguien ha consentido en formar parte de un Estado, por acuerdo efectivo y declaración expresa, está para siempre y sin dispensa posible, obligado a serlo y a permanecerle inmutablemente sometido» (105). Por consiguiente, desde el momento que se acepta vivir en una sociedad civil, la obediencia no puede echarse atrás, pues si se pudiera volver sobre esta condición fundamental, no habría sociedad posible. El recalcitrante puede irse a vivir a otra parte, o bien fundar un nuevo Estado, *in vacuis locis*, si es que encuentra partidarios de su opinión (106). Adepto del derecho natural, Locke no acepta tampoco otros límites de la obediencia que la falta de respeto a la integridad de la persona o a los bienes, y el derecho a la vida y a la libertad individual. Sin embargo, en virtud de su distinción entre poder ejecutivo y poder legislativo, esta obediencia absoluta no es debida más que a la ley y no al soberano en persona. De ahí esta otra limitación: si el poder se vuelve tiránico y hace de la obediencia una servidumbre, mofándose del derecho natural, los súbditos se ven «liberados de toda obediencia» y tienen el derecho de oponer la violencia a la violencia y, si son los más fuertes, reemplazar el poder por otro poder (107).

Spinoza defiende la misma idea, con fórmulas todavía más duras que las que acabamos de leer. Desde el momento en que sólo hay derecho, en el sentido corriente del término, allí donde hay una sociedad civil (108), se deduce que «el soberano no está atado por ninguna ley y que todos los deben obediencia en todo» (109). En efecto, tanto la necesidad como la razón, nos invitan a esta sumisión y, «a menos de querer ser los enemigos del Poder establecido y obrar con la Razón que nos convence para que mantengamos lo establecido con todas nuestras fuerzas, estamos obli-

---

(105) *Ibíd.*, cap. VIII, & 121, p. 141-142. La dificultad de este texto consiste en la noción de consentimiento expreso. De hecho, no se trata de una declaración solemne, pues la aceptación tácita de la protección del Estado, bajo la forma que sea, constituye un compromiso de este tipo.

(106) *Ibíd.*, cap. VIII, & 121, p. 141.

(107) *Ibíd.*, cap. XIX, & 222, p. 207-208.

(108) "Lo mismo, pues, que el pecado y la obediencia (en el sentido estricto) no pueden concebirse más que dentro de un Estado, lo mismo la justicia y la injusticia." SPINOZA, *Traité politique*, trad. Appuhn, col. Garnier, t. II, cap. II, & 23.

(109) *Tractatus theologico-politicus*, misma col., t. II, cap. XVI, p. 302.

gados a ejecutar todo lo que ordene el soberano, aunque sus órdenes sean las más absurdas del mundo» (110). La suprema realidad que constituye un pueblo y que asegura su salvación, es la existencia de un mando. La justicia política es, pues, esencialmente legal: es una «disposición constante del alma para atribuir a cada uno lo que según el derecho civil le es debido» (111). Es un crimen el hacer promesas en perjuicio del Estado, y una usurpación el ocuparse, con propio juicio, de un asunto público, aunque se crea obrar por el bien de la ciudad (112). Además, como sólo existe potencia política mediante la unidad del mando y la obediencia, lo que Spinoza llama «la masa conducida de alguna manera por un mismo pensamiento» (113), así el soberano es el solo juez de este pensamiento (114), pues una ciudad no podría, sin destruirse, dejar esta iniciativa a la opinión y al juicio de los individuos. Estos no tienen, pues, el derecho de interpretar las leyes ni enjuiciar lo que hay o no hay que hacer con ellas (115), pues es necesario una cierta jactancia para estimar que «está en el poder de cada hombre el usar siempre la razón y mantenerse en la cima de la libertad humana» (116). Existen, pues, muchas posibilidades de que nadie «obrará nunca contrariamente a las prescripciones de la razón, haciendo lo que según la ley de la ciudad, deba hacer» (117). ¿Qué es, pues, la obediencia? «Una voluntad constante de hacer lo que según el derecho común de la ciudad debe ser hecho» (118). El único límite a la obediencia es la libertad de conciencia. El mando está capacitado para determinar nuestro comportamiento exterior, no nuestro pensamiento íntimo. Nos fuerza a obrar en común; no puede hacernos pensar en común. No es capaz de obligarnos a creer que el todo es más pequeño que la parte, obligarnos a amar lo que odiamos ni a creer lo con-

---

(110) *Ibíd.*, p. 302, y asimismo: *Traité politique*, cap. III, & 5, "si, pues, el súbdito juzga inicuos los decretos de la ciudad, está obligado, sin embargo, a someterse a ellos".
(111) *Tractatus theologico-politus*, cap. XVI, p. 306, y *Traité politique*, capítulo III, & 5.
(112) *Tractatus*, cap. XVI, p. 307, y *Traité politique*, cap. IV, & 3.
(113) *Traité politique*, cap. III, & 2.
(114) *Ibíd.*, cap. IV, & 1-2 y 6.
(115) *Ibíd.*, cap. III, & 8.
(116) *Ibíd.*, cap. II, & 8.
(117) *Ibíd.*, cap. III, & 6.
(118) *Ibíd.*, cap. V, & 4.

trario de lo que sentimos y pensamos (119). Con esto, Spinoza ha planteado uno de los problemas esenciales de la filosofía de la obediencia, que como veremos, no ha dejado de agitar el pensamiento político al igual que la cuestión del derecho de resistencia, de Locke. En resumen, el poder es la autoridad que define la legalidad y la ilegalidad, lo permitido y lo prohibido; pero no tiene ninguna autoridad sobre lo verdadero y lo falso, lógicos o científicos.

37. La obediencia es también de uso externo.

Además del aspecto interno de la obediencia, al que hasta ahora hemos limitado el análisis, existe todavía otro aspecto. Por cuanto contribuye a la potencia de una colectividad, correlativamente con el mando, es lógico que tenga igualmente, del mismo modo que éste, una acción externa. La cohesión social es uno de los factores esenciales de la política exterior, pues el extranjero respeta y teme más a un país unido, aunque sea por motivos limitados, que a una nación dividida por facciones, aunque éstas sean muy inteligentes, en especial si puede especular sobre la influencia discordante de aquellos grupos en el interior de la comunidad. ¿Qué puede valer una decisión internacional o la promesa de una colectividad, cuando corren el riesgo de ser puestos constantemente en juicio por la inestabilidad política? ¿Qué papel puede jugar en el plano internacional una colectividad en la que los militares fingen ignorar las directrices del poder político, al mismo tiempo que una parte de la administración paraliza la ejecución? ¿Cómo puede confiarse en ella? No sólo sus aliados se encuentran desorientados, sino que tampoco llega a un pacto conveniente con sus adversarios, si es que éstos no se aprovechan de su debilidad para humillarla espectacularmente. Y si, para colmo de incoherencia, cada vez que el extranjero toma una decisión que perjudica los intereses de la colectividad, encuentra en esta misma colectividad una amplia fracción que, sin importar los motivos,

(119) *Ibíd.*, cap. III, & 8. Spinoza añade, no sin humor, que "sin embargo, si se quisiera decir que la ciudad tiene el derecho o el poder de mandar tales cosas, sería, a nuestros ojos, como si se dijera que un hombre tiene el derecho de ser insensato o delirar. ¿Qué es, en efecto, sino un delirio, esa ley a la que nadie puede estar obligado?".

entra en sus planes, entonces es la eficacia de la política interior, tanto como la de la política exterior, la que se encuentra comprometida. Y no hablemos de las consecuencias de una guerra en parecidas condiciones. Está claro que la energía de un Churchill en 1940 no hubiera tenido ningún efecto si no hubiese podido apoyarse en la obediencia activa de sus compatriotas, porque frente a él había un enemigo que sacaba también gran parte de su potencial de una estricta obediencia. Una vez más, no es necesario que, aun en casos excepcionales, la obediencia sea consentida. Su reconocimiento, tal como lo hemos definido anteriormente, es suficiente. De todos modos, estas cuestiones han sido debatidas tan a menudo, que es inútil insistir más en ello. Hasta llegan a ser tópicos que, sin embargo, conviene volver a citar aquí, pues todas las trivialidades distan mucho de ser ridículas y estériles. Decir que la política exterior es, ante todo, una prueba de potencia, es igualmente una trivialidad; lo que no impide que siga siendo la realidad decisiva del destino de una colectividad, a pesar de las organizaciones internacionales, los tribunales de justicia y otras instituciones internacionales originariamente destinadas a establecer una paz universal liberada de las competiciones de la potencia.

En política, las intenciones no son sino futilidades si ninguna potencia las sostiene. Esto sucede con la democracia y la libertad, y también con la paz. Desde el momento en que la obediencia es un elemento de esa potencia, también hay que considerarla globalmente cuando se analiza su significado externo. Tomemos, a título ilustrativo, un paradigma en el que no es difícil colocar ejemplos históricos concretos. Supongamos una conferencia internacional de ministros de asuntos extranjeros, que se reúnen para procurar arreglar un conflicto que les enfrenta. Supongamos, además, que sólo uno de estos ministros sea el representante de un país en el cual no se bromea sobre el tema de la obediencia, donde no existe opinión pública libre, por falta de libertad de prensa. Es lógico que aquel ministro posea una inmensa ventaja sobre sus colegas: sean cuales sean las proposiciones que haga, aunque fueran irracionales o abiertamente negativas (pues existe una retórica hábil para disertar largamente sobre la voluntad de paz y de relajación, que finalmente no es más que un rechazo de abor-

dar concretamente el objeto del litigio), tendrá los honores unánimes de la prensa de su país, que alabará sus propuestas «constructivas». La posición de sus colegas, por el contrario, será mucho más delicada. No sólo los periódicos de sus respectivos países discutirán o combatirán sus propuestas y sus actitudes, sino que, como a menudo ocurre, cada enviado especial propondrá a los lectores sus propias sugestiones, su plan de ordenanzas, con riesgo de olvidar ciertos datos y de considerar el conflicto en sí, sin situarlo en el contexto de una política de conjunto. Agobiados por una opinión sacudida en todos los sentidos, aquellos ministros se encuentran en una posición más bien incómoda. Supongamos ahora que la conferencia fracasa a fuerza de declaraciones de principio y falta de cualquier concesión concreta por parte del ministro que representa al primer país (por definición, no podrá haber negociación allí donde no se hacen concesiones recíprocas); la prensa de su país encontrará las fórmulas necesarias para atribuir el fracaso de la conferencia a sus interlocutores «incomprensivos», pero además puede encontrar un eco favorable en ciertos periódicos del campo opuesto, que también achacarán a sus ministros, bajo una u otra forma, el fracaso ocurrido.

Es evidente que este paradigma no lo explica todo, pero sugiere, por lo menos indirectamente, la importancia de la obediencia en su uso externo. En efecto, resulta más fácil hacer política (lo que no significa que sea buena) en un país donde no reina la libertad de expresión, que en los demás. Queda sobreentendido que no se trata de entablar el proceso de la libertad de prensa, sino de comprender sin ambages ni disimulos cuál es el peso de la obediencia en la política exterior, aunque sólo sea para permitir a los dirigentes de ciertos Estados paralizar provisionalmente a sus adversarios por procedimientos cínicos. No depende de nosotros (¿y por qué habríamos de ser nosotros los responsables?) que en ciertos países sólo exista obediencia por opresión. Podrá lamentarse el hecho, pero siempre hay que contar con este elemento en la apreciación de la política internacional. Sin embargo, falta mucho hasta llegar a considerar como una debilidad a la obediencia que no es opresión y que acepta libremente una oposición. ¡Muy al contrario! La libertad es contagiosa sin propaganda. En un país en el que la obediencia se basa sobre el sencillo

reconocimiento, las huelgas o las manifestaciones de protesta, por ejemplo, no hacen peligrar directamente el gobierno y no debilitan necesariamente su posición internacional. Por el contrario, en los demás, esas manifestaciones se transforman inmediatamente en un grave asunto de Estado y corren el riesgo de proporcionar un rudo golpe a su prestigio.

La cuestión no estriba en tomar partido. Se trata tan sólo de indicar de todas formas que la obediencia practicada en el interior de un país contribuye a su potencia o a su debilidad y determina en parte la política exterior. Con toda evidencia (las aclaraciones dadas aquí lo sugieren netamente), el significado externo de la obediencia, así como su significado interno, plantean un cierto número de problemas y, en particular, un problema de límites. Es lo que tenemos que examinar ahora.

38. Los límites de la obediencia.

La obediencia no es más jurificable que el mando. No es una institución establecida por la ley; pero se obedece a las leyes y a las órdenes del mando porque éste se impone como autoridad y se le acepta como tal. Esto significa que no es posible codificarla ni delimitarla formalmente, fijándole lindes o gradaciones. Algunos obedecen sólo por prudencia, otros llevan la abnegación hasta el heroísmo y arriesgan su vida, otros se someten a la fuerza y ven únicamente en la obediencia una humillación. Es vano, pues, querer trazar una línea de demarcación precisa, más allá de la cual nada se justificaría. Depende de cada individuo el decir hasta dónde puede y debe llegar, esto es, que no hay límite general y unívoco, sino tan sólo un límite particular y a menudo circunstancial. Hemos insistido suficientemente sobre el carácter discrecional de la voluntad. Esta observación vale igualmente para la obediencia, pues es un fenómeno de voluntad, como el mando. En política no hay otro criterio tangible de la desobediencia, sino la ley, aunque se deje a su vez interpretar según el espíritu y la letra. Por lo demás, la cuestión de los límites de la obediencia depende de la casuística, habida cuenta de la multiplicidad de los motivos y razones que cada uno puede aducir para justificar su obediencia o su rechazo. A esto hay que añadir que, según las

épocas y el clima político creado por las ideologías en boga y las circunstancias generales, la masa de miembros de una colectividad se adapta cada vez a la obediencia con un humor distinto. En ciertos períodos, la casi totalidad de los ciudadanos acepta sin reacción violenta el yugo de una terrible opresión; en otros (como por ejemplo en Francia, de 1830 a 1848), cualquier medida política nueva es un pretexto para agitaciones, perturbaciones, motines y rebeliones. Hay regímenes tiránicos que son populares, y democracias que son impopulares.

En realidad, la cuestión de los límites de la obediencia preocupa en primer grado al método de justificación, pues todas las teorías políticas tienen directa o indirectamente como objeto, ya sea marcar una frontera entre la obediencia y el mando legítimo, extendiendo o achicando el área del uno o de la otra, señalando los abusos, ya sea debilitar la relación del mando y de la obediencia en provecho de una mayor libertad o igualdad. Sin embargo, desde el momento en que las teorías políticas forman parte de la actividad política normal y concreta y que la ética, la religión y la economía, no sólo constituyen medios coadyuvantes de la potencia política, sino que contribuyen también a provocar la desobediencia, plantean directamente el problema de los límites de la obediencia. Este último se resume en tres partes: la de la desobediencia individual o rebelión, la de la réplica a la ley por una fracción, revolucionaria o no, bajo la forma del derecho de resistencia, y, por fin, la de las relaciones entre la libertad de crítica y las necesidades de la acción.

Pero antes que nada, hay que subrayar un punto esencial en cuanto al concepto: la desobediencia nace de la inadecuación entre el significado y la intención, reales o supuestos, del mando y los que los ejecutantes quieren dar a su acto de obediencia; lo que les lleva a conferir, por lo menos temporalmente, hasta el establecimiento de un poder en principio conforme con sus deseos, una finalidad propia a la obediencia. Entendida así, la desobediencia adquiere todo su sentido. En el interior de una unidad política donde reinara la más adecuada obediencia, la política se reduciría a una sencilla actividad policíaca, en el caso de que los individuos violaran las leyes por motivos distintos a los políticos, y llegaría, hasta en el límite, a resultar inútil: perdería su razón de ser, rene-

garía de sí misma. Así, mientras en el interior de una unidad política subsista la posibilidad de una ruptura entre el mando y la obediencia, es decir, hasta que la desobediencia sea virtud o permanezca latente bajo la forma colectiva del rechazo de un partido o de una importante fracción, la política interior conserva todos sus derechos. En este sentido, el Estado moderno es la institución que tiende a suprimir al enemigo interior para no dejar subsistir más que el enemigo exterior. Por consiguiente, la posibilidad de la desobediencia explica la permanencia de la política interior como la de la enemistad explica la de la política exterior. No hay política sin enemigo, pero tampoco sin desobediencia real o virtual. En resumen, entre la desobediencia y el enemigo interior, la relación es directa: una guerra civil es siempre posible. Se trata aquí de un hecho fundamental que condiciona el análisis posterior de la relación entre amigo y enemigo.

Es, pues, una perogrullada decir que no hay nunca obediencia total y absoluta. Hasta en el abandono carismático existen momentos de duda o de vacilación; a veces, de consternación y remordimiento (120). El haber escogido obedecer de una vez para siempre, no excluye que en ciertas ocasiones el individuo busque la determinación en su propio consejo. Ninguna obediencia está al abrigo de la rebeldía. Sin la posibilidad de la disidencia, la sumisión no sería sino un movimiento puramente mecánico. Además, raros son los hombres que al doblegarse escrupulosamente a la disciplina cívica, no encuentren injusta una u otra ley o medida política y no se indignen en su misma obediencia. En el fondo, siempre hay un medio de desobedecer aun bajo la más terrible opresión, con tal que se tome el partido de aceptar la muerte antes que ceder. Dicho de otra manera, no hay relación necesaria

(120) ENNO VON RINTELEN, el autor de *Mussolini als Bundesgenossen*, Tubingen, 1952, me contaba un día esta anécdota espantosa: Invitado a una recepción en la que participaba Hitler, alguien preguntó a este último por qué en plena guerra continuaba con la persecución de los católicos y protestantes, mientras que en el lado enemigo, Stalin establecía la unión sagrada y restablecía, por lo menos formalmente, la libertad de culto. A lo que Hitler contestó: "Mi actitud está dictada por una razón muy clara. No puedo contar con la obediencia absoluta de un ser contaminado por la enseñanza cristiana, cosa que creo obtener de un S. S. Cuando pido a un S. S. que fusile a un hombre cualquiera, lo hace en el acto, sin vacilación, mientras que un cristiano, por patriota que sea, vacilará algún tiempo, aunque sea un segundo, y es este segundo el que quiero suprimir."

entre la convicción íntima y el comportamiento exterior con que se satisface la obediencia política.

Existen varias maneras de desobedecer, desde el sencillo descuido o imprudencia, hasta la rebelión declarada y armada. Todas son propiamente políticas; pueden consistir tan sólo en una mala voluntad pasajera o bien en una astucia. Dejaremos aquí aparte las infracciones de la reglamentación general, susceptibles de contravención, y también los delitos y crímenes corrientes, castigados de acuerdo con las normas del derecho penal. Estas violaciones de la ley pueden tener secundariamente efectos políticos por la inseguridad que puede provocar su repetición demasiado frecuente, pero no forman parte de la desobediencia política *stricto sensu,* aunque también manifiestan la imposibilidad de obtener una obediencia absoluta. Por las mismas razones, no discutiremos tampoco todos los aspectos de la rebelión, como lo hizo Camus en el *Home révolté,* ya que centra igualmente su análisis sobre el arte y, de paso, también sobre la rebelión religiosa (cisma, herejía). Nos detendremos únicamente en la desobediencia que por su aspecto sea directamente política.

Por la fuerza de los hechos, la desobediencia se juzga corrientemente desde dos puntos de vista opuestos. Bien se la considera desde el lado del mando, y entonces se tiende a ver en ella malhumor o incomprensión por las dificultades, tareas y necesidades de la autoridad encargada de armonizar los intereses contradictorios de los distintos grupos que forman una colectividad. En este caso pasa por ser una de las causas de desorden y una invitación a la indisciplina, que hay que sofocar por medio de la fuerza o la violencia. O bien se la juzga en función de las respuestas que utiliza la rebelión como justificaciones de la desobediencia. Se convierte entonces en un signo de progreso y emancipación, bajo el pretexto de que la obediencia supondría una abdicación de la dignidad humana o una alienación de la libertad, una especie de comportamiento inferior, no adulto y demasiado preocupado por necesidades inmediatas, o bien una deficiencia del sentido de la responsabilidad, y hasta una cómplice del poder, ya que se descarga sobre éste de todo lo que concierne al porvenir de la colectividad. Esta segunda versión es, pues, en general hostil a la obediencia y al mando, por ser ambos igualmente considerados como degra-

dantes para el hombre. Pero, sobre todo, se razona como si la suma de dos desprecios pudiera formar una dignidad. Dos especies de teorías tienden a desacreditar la obediencia y, de rechazo, el mando: por una parte, el anarquismo, y por otra las doctrinas del *consensus* social.

Sería un absurdo rechazar sin otra forma de juicio el anarquismo. Esta doctrina merece ser estudiada por toda clase de razones teóricas, no sólo porque nos obliga a tomar consciencia de una manera insólita de nuestros problemas habituales, sino porque desenmascara nuestros prejuicios y nos ayuda a comprender la parte de arbitrario que hay en todas las actividades humanas. Sin embargo, en cuanto cae en el nihilismo de la rebeldía integral y de la negación absoluta que plantea, no sólo la cuestión política, sino la del mundo en su conjunto o la estructura histórica de una civilización, ya no es de gran ayuda para el objeto que aquí se estudia. Oponerse radicalmente a la política bajo el pretexto de que es el mal, conjuntamente con la religión, no nos coloca en el camino de una comprensión interna de la noción de obediencia. A decir verdad, la influencia política directa del anarquismo ha sido mínima, salvo en lo que concierne al estado de espíritu general que contribuyó a crear y que, a la larga, tuvo una repercusión sobre el clima político general de las colectividades. Aunque se consideren sólo las posiciones estrictamente políticas del anarquismo, se encuentran pocos elementos susceptibles de aclarar el problema de los límites aquí tratado. Pierde, por el contrario, todo significado si se rechaza absolutamente la obediencia como tal. Cuando Bakunin declara que tiene como base la superstición, la fe y la ignorancia, y que la verdadera emancipación del hombre empieza con la desobediencia y la rebeldía (121), se refiere únicamente a algunas formas inferiores de la obediencia y da de lado al verdadero problema político. Cae en el cientismo más vulgar, desprovisto de toda lucidez, pues sólo los inocentes pueden creer que la ciencia podría sustituir un día a la política. En tanto política y ciencia son igualmente esencias, hace falta mucha presunción para afirmar que los progresos en el orden de los conocimientos harán retroceder la maleficencia política, dis-

(121) Bakounine, *Dieu et l'Etat*, Bibliotèque sociale, París, sin fecha.

frazada con los rasgos de la relación del mando y la obediencia. Cualquier doctrina que pretenda aniquilar un día la política, y desde este punto de vista el marxismo tiene mucha herencia anarquista, se ve inevitablemente arrastrada a juzgar el fenómeno político desde el exterior y se niega a comprender por qué el hombre posee una actividad política y no puede prescindir de ella. ¿Para qué hacer completa exposición de todas las razones y todos los motivos que militan desde el punto de vista científico, moral o económico, en favor de la desobediencia, si el hombre continúa y continuará como en el pasado, dispuesto a obedecer? Si se quiere entender claramente el fenómeno de la obediencia desde el interior, conviene reflexionar primero sobre la continuidad histórica de la política, pues solamente entonces el problema de los límites tiene sentido. No es únicamente con deseos como uno logra triunfar de la pesadez de la realidad. Pero hay aún un mayor riesgo en negar teóricamente la obediencia, sobre todo si nos situamos en una perspectiva dialéctica, pues entonces se acaba por reforzar efectivamente las estructuras políticas bajo el manto de una contribución a la ruina del Estado. Esta contradicción no es propia únicamente de la lógica de Netchaiev; está, por ejemplo, en el corazón del marxismo (122).

Aunque no preconicen la desobediencia, las doctrinas del *consensus* social anulan también teóricamente la relación del mando y de la obediencia; por lo menos, esto es cierto para las que son de tipo estoicista o rousseauista. Su objeto es hacer pasar la obediencia, del estado de heteronomía al de autonomía, transformándola en una disciplina libremente admitida, en el sentido de que

---

(122) Veamos el caso de Netchaiev. Finalmente llegó al extremo de la política que pretendía combatir. En efecto, él es quien profesó, sin reticencias, el verdadero cinismo político que se atribuye en general a Maquiavelo. El es quien creó como regla de conducta política la mentira, la delación, la violencia y el terror, el crimen, y quien preconizó la organización de un aparato tiránico y secreto fundado en una separación rigurosa del mando y de la obediencia, y de los jefes y sus subordinados, otorgando a los primeros todos los derechos, incluido el de oprimir aún más a los oprimidos, bajo pretexto de salvarles un día. Este ejemplo ilustra perfectamente la contracción que anima a los amantes apasionados de la justicia y de la igualdad abstractas, pues bajo el manto de la debilitación de la política no hacen sino exacerbar lo que llaman los crímenes de la política, contra los cuales ellos inicialmente se habían rebelado. Si realmente aún hay que recurrir a la política para abolir la política, lo absurdo mismo del procedimiento demuestra con evidencia que lo político es una esencia en el sentido definido con anterioridad.

cada hombre se convierta en legislador o co-legislador del orden político al que se somete. Su intención es dar a la obediencia política una dignidad; en el fondo, no hacen más que adulterarla. En efecto, es equivocarse acerca de la naturaleza de esta noción el atribuirla, a la vez que el mando, al mismo orden. No se puede uno inclinar ante la potencia que se ejerce sobre otros. En oposición a Rousseau, Kant vio muy bien que la autonomía sólo tiene sentido en la moral. En efecto, no es propiamente una idea política la que afirma que, gracias al contrato social, los miembros de una colectividad no obedecerían a nadie y sobre todo a otro hombre, sino únicamente a su propia voluntad definida por la ley. En política hay siempre, por una parte, los que mandan, y por otra, los que obedecen, pues de otro modo, la relación de mando y obediencia pierde todo significado. En efecto, queda fuera de duda que el que obedece en política puede ejercer una función de mando en otro sector, y desde un punto de vista estrictamente antropológico, no existe sin duda ningún ser que no haga otra cosa sino mandar sin conformarse con una u otra norma; a pesar de todo, la obediencia política consiste siempre en una sumisión a una voluntad exterior a la suya. Hay, pues, una parte de verdad en la doctrina estoicista cuando considera que la política pertenece al orden de las cosas necesarias que no dependen de nosotros, salvo en lo que se refiere a la opinión que nos hacemos de ellas; sin embargo, es una pura visión del espíritu el creer que, al consentir las órdenes del mando, se transforma la obediencia en capacidad legisladora, del mismo modo que la sumisión a la necesidad de la naturaleza haría del sabio un dios, ya que entonces querría que las cosas ocurriesen tal como ocurren. Esta actitud es, de hecho, tan sólo resignación, ya que tiende en su límite a suprimir cualquier rebelión, sin la cual la obediencia perdería todo significado y pasaría a ser sólo fatalidad. Es posible elaborar una hermosa dialéctica de tipo hegeliano, para demostrar, gracias a la identidad de las miras filosóficas entre el esclavo Epicteto y el emperador Marco Aurelio, que el estoicismo habría borrado la relación de mando y obediencia. Sin embargo, Marco Aurelio dirigía un imperio, mandaba ejércitos, hacía la guerra y reprimía las rebeliones, mientras Epicteto sólo demostraba un dominio de sí mismo.

39. La rebelión.

Si es cierto que la obediencia política sólo tiene significado por las posibilidades de rebelión, es de lamentar que Camus, que atrajo nuestra atención sobre el papel de la rebeldía como destructora de las evidencias y de los órdenes, como regeneradora del juicio y de la opinión, no haya abordado en ningún momento el estudio directo del fenómeno de la obediencia. En efecto, puesto que la rebeldía se toma a sí misma como fin, el nihilismo es consecuencia lógica, pues no existe otra salida para la negación pura, sino el suicidio o el crimen. En política, más que en ningún otro lugar, una visión unilateralmente negativa hace que la acción pierda su razón de ser, ya que no queda entonces otra perfección que la nada. Hace falta estabilidad en el mundo para que la rebelión tenga un sentido. Camus sólo nos deja presentir la necesidad de la permanencia y de la continuidad que dan, conjuntamente, su valor a la obediencia y a la rebelión. Así es como, por ejemplo, insistió sobre la imposibilidad para el hombre de ser proyecto indefinido, pues necesita hacerse objeto. De no ser así, no podría realizar ningún acto ni crear nada, pues su voluntad se agotaría en una premeditación perpetua de decisiones, en un derroche de esbozos y en un flujo de mandos, ya que la obediencia sólo es acto y cumplimiento de la orden (123). En realidad, Camus apunta sobre todo el sentido del valor trascendente que arrastra la rebelión y, aun cuando analiza las distintas formas de rebelión política, su intención sigue siendo puramente metafísica. La cuestión que hay que plantear aquí es distinta: ¿qué significa la rebelión desde el punto de vista, estrictamente político, de una fenomenología de la obediencia?

Dejemos, pues, de lado la idea de la rebelión integral. El significado de la desobediencia política se presenta bajo distintos

(123) "La afirmación implícita en cualquier acto de rebelión se extiende a algo que rebasa al individuo en la medida en que le saca de su soledad supuesta y la da una razón de obrar. Pero importa hacer constar que este valor que preexiste en cualquier acción, contradice las filosofías puramente históricas, en las que el valor se conquista (si es que se conquista) al final de la acción. El análisis de la rebelión conduce, al menos, a la sospecha de que existe una naturaleza humana, como pensaban los griegos y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Para qué rebelarse, si no hay, en sí, nada permanente que preservar?" *L'homme révolté*, París, 1951, p. 28.

aspectos. Sean cuales sean sus formas, mala voluntad pasajera y recriminación u hostilidad declarada hacia un régimen establecido, se caracteriza primeramente por el siguiente hecho: concierne esencialmente a las convenciones, bien juzgándolas inicuas desde el punto de vista de una ética o de una ideología, o bien considerándolas mal adaptadas desde el punto de vista de las necesidades de la organización racional y técnica de la sociedad. Esto significa que se refiere menos a la orden como tal, que a la orden injusta e incompetente. A estas reivindicaciones concretas, se mezcla seguramente una crítica basada sobre la idea vaga de la justicia abstracta e ideal. Lo importante es, sin embargo, que la rebelión entendida como desobediencia y no como pasión destructora tiene, en general, perfecta consciencia de la imposibilidad de realizar concretamente la idea de justicia sin establecer un orden o restablecer el orden político. En otros términos, la desobediencia contiene muy frecuentemente una confusión de protestas hechas a la vez en nombre de la justicia ideal y de la justicia social, de manera que da lugar a toda clase de equívocos. En efecto, a menudo resulta difícil desenredar las reivindicaciones hechas en nombre de exigencias puramente éticas y las que pretenden provenir de la adaptación racional, de la prioridad de las tareas y de la urgencia. Por otro lado, si existe superstición en la obediencia, también hay superchería en la rebelión, pues ocurre a menudo que alguien se erige en campeón de las exigencias máximas para no tener que cumplir con las mínimas. Sea como sea, hay que recordar lo siguiente: la desobediencia política no separa la justicia del orden. Quiere otro orden o, por lo menos, en el interior de un régimen determinado, exige reformas o una modificación de ciertas convenciones. Esto significa que la rebelión propiamente política siempre es provisional, por lo menos en intención, ya que debe en principio acabar con la desaparición de lo que ella considera como abusos, injusticias, anacronismos y privilegios, contrariamente a la rebelión nihilista, que se afirma con una permanente protesta.

La rebelión política significa también otra cosa. Desde el momento que siempre hay medios de desobedecer, por poco que el individuo lo desee o lo juzgue necesario, con riesgo de su vida, está claro que la política es una dominación del hombre por el

hombre y que la relación de mando a obediencia tiene como base una relación de voluntades y no de ideas. A lo arbitrario del mando, el súbdito puede oponer lo arbitrario de su rechazo, aunque lo más corriente es que encuentre sólo arbitraria la orden y no su deseo. Por imperioso que sea el dominio del poder, puede, en todo momento, chocar contra otras voluntades tan decididas como aquél. Por consiguiente, tampoco el mando es totalmente absoluto, aunque sea soberano; siempre es susceptible de ser puesto en tela de juicio y por poco torpe que se muestre frente a las respuestas, corre el riesgo de levantar contra sí otras voluntades. ¿Qué puede la fuerza si quien resiste no teme a la muerte? El careo de voluntades que resulta de la desobediencia reserva a menudo desagradables sorpresas al mando y justifica enteramente las observaciones de G. Ferro, sobre el miedo recíproco que agita a la vez a los jefes y a sus súbditos y obliga al poder a provocar el miedo como consecuencia de su propio miedo (124).

El hecho de desobedecer es, además, una manifestación de autonomía individual, no sólo frente a las exigencias de la política, sino también frente a las de la colectividad. En efecto, nunca está permitido desobedecer y no podría existir políticamente un derecho a la rebelión, pero la desobediencia existe y nadie puede impedir que un individuo se niegue a ejecutar una orden, oponerse a ella y combatirla llegado el caso, aceptar en su riesgo y peligro la suerte del refractario, y, eventualmente, desertar. Esto no significa que con su rebeldía escapara a cualquier política, pues, para vivir, tendrá que integrarse en otra colectividad política. No existe, pues, ninguna desobediencia que pueda liberarnos definitivamente de lo político. Nuestro análisis nos enseña solamente

(124) "Nunca hubo, nunca habrá un poder que esté absolutamente seguro de ser siempre y totalmente obedecido; todos los poderes han sabido y saben que la rebelión es latente, aun entre la obediencia más completa, y que puede estallar un día u otro, bajo el efecto de circunstancias imprevistas; todos los poderes se han sentido y se sienten precarios, precisamente en la medida en que se ven obligados a emplear la fuerza para imponerse. La única autoridad que no siente temor alguno es la que nace del amor: la autoridad paterna, por ejemplo. Para que entre el hombre y el Poder no exista esta doble relación de temor recíproco, el Poder tendría que ser reconocido y obedecido con plena y entera libertad, por respeto y amor sincero. En cuanto las amenazas y los riesgos intervienen, surge el miedo; los hombres tienen miedo del Poder que puede herirles; el Poder tiene miedo de los hombres que pueden rebelarse." GUGLIELMO FERRERO, *Pouvoir, les Génies invisibles de la Cité*, París, 1945, p. 30.

esto: ni siquiera la fuerza es capaz de suprimir absolutamente las posibilidades de desobedecer; todo lo más, pueden ser dominadas por la potencia de la autoridad y por el interés. Precisamente la responsabilidad personal que el individuo entiende asumir al desobedecer, es lo que constituye el testimonio de su independencia y, por politizada que sea su forma de ser, afirma de este modo la existencia de una esfera de relaciones exteriores a las normas políticas de la colectividad. Es, pues, únicamente al individuo a quien corresponde la decisión de someterse a las órdenes por razones que juzga útiles, o bien el rehusar doblegarse a las órdenes del poder, aceptando las consecuencias de su acto. La obediencia no se deja forzar; la desobediencia, tampoco. Es totalmente justo decir que lo político es sólo juez de lo que debe ser mirado como político; sin embargo, nunca podrá reducir enteramente la esfera en la que se refugia lo privado (la familia, la profesión, la fe, etc.). En el fondo, la posibilidad de desobedecer significa, no sólo que lo político no es todo lo social, sino también que lo social no es todo lo humano. La perpetua protesta que la desobediencia opone al mando bajo la forma de la transgresión deliberada de las órdenes o de las leyes, o bien bajo la de la sencilla protesta, indica que en cualquier individuo se encuentra escondido el sentimiento de un derecho subjetivo de resistir a una protección que quisiera disponer *ad libitum* de su persona.

Al fijar sus límites, la obediencia fija también los del mando. Poco importa el momento en que el individuo estima alcanzados los límites, ya sea cuando la opresión se vuelve intolerable o, más corrientemente, cuando encuentra injusta una medida cualquiera; el hecho es éste: siempre el mando fue discutido, sin que nunca haya sido posible determinar exactamente y de una vez por todas el momento en que la desobediencia esté justificada. Estos límites son, pues, variables según los individuos. Sucede que, desde el punto de vista de la política, la desobediencia no se justifica, salvo, tal vez, en los casos de fuerza mayor, por incapacidad del soberano para proteger a sus súbditos (125). En efecto, las habituales justificaciones de la sublevación dependen, bien sea del juicio discrecional del recalcitrante, o bien de las normas exteriores a la

(125) En este sentido, HOBBES, *De Cive*, cap. VII, & 18, y *Léviathan*, cap. XXI.

política, de orden ético, religioso u otras. Desde este punto de vista, la rebelión y la desobediencia confirman la idea del antagonismo de las esencias, que hemos desarrollado en la primera parte: por totalitaria e imperialista que sea la política, nunca es la única esencia, y en estas condiciones, no es posible que deje de entrar en conflicto con los imperativos que tienen como soporte otros presupuestos propios y otros fines específicos. En otros términos, la desobediencia significa la irrupción del antagonismo de las esencias en el interior de la esfera de lo político.

El hecho es que cualquier mando encuentra una oposición que, según las circunstancias, se convierte en desobediencia. Queda claro, pues, que cualquier desobediencia política implica una rebelión, lo que no es forzosamente el caso de la sencilla desobediencia cívica del ladrón, del delincuente y del criminal. Hasta puede decirse que la desobediencia es un fenómeno normal e inevitable, ya que cualquier mando se inspira en una filosofía particular, y que cualquier orden político comporta, por sí mismo, un cierto valor ético, una orientación económica y una toma de posición con respecto a las relaciones de lo espiritual y de lo temporal. Lo político, al no ser más que una esencia entre otras esencias, no puede dejar de entrar en conflicto con las demás esencias morales, económicas o religiosas, cuyos fines son distintos. En otros términos, los motivos de la desobediencia están lejos de ser puramente políticos, ya que lo más frecuente es que tengan su origen en una filosofía global, más o menos coherente, de la sociedad. Lo político es, por tanto, presa de su esencia, habida cuenta de sus presupuestos y su fin. Su meta específica, al no ser el perfeccionamiento individual, sino la estabilidad y el refuerzo de la potencia colectiva, en el seno de la cual cada individuo está llamado a desarrollarse en armonía o en oposición con los principios de la autoridad establecida, suscita por esto mismo, protestas. Siempre hay miembros de una colectividad que encontrarán, los unos, que falta a su misión pedagógica, los otros, que invade de manera demasiado evidente las atribuciones de las demás esencias, supuestos sus fines especiales. Liberalismo o «dirigismo» en economía estatal o libre, tolerancia religiosa e ideológica, todas estas querellas pueden transformarse en discordia civil y engendrar la desobediencia.

Esto significa que cualquier mando debe esperar ser juzgado por los que gobierna. Algunos, como Alain, ven en este poder de razonar el papel esencial del ciudadano, y un medio eficaz de controlar y contener el poder que más temería un espíritu libre que uno rebelde: de ahí una teoría del juicio político, que no discute la obligación de obedecer (126). Es cierto que a la mayoría de las gentes le basta juzgar (con muchos prejuicios) al mismo tiempo que declina desobedecer. Sin embargo, un cierto número por preocupación de sinceridad o de doctrina, estima necesario poner de acuerdo su juicio y su acción: en ese momento, el paso que separa la crítica de la desobediencia es rápidamente franqueado. Tomemos el ejemplo del régimen democrático. ¿Qué puede hacer un gobierno de este tipo contra una minoría organizada y decidida, si el conjunto de los ciudadanos adopta la actitud de la obediencia lúcida que se muestra, por principio, desconfiada con respecto a cualquier poder? Será rápidamente barrido y la libre crítica reducida al silencio. Todo esto no explica todavía la desobediencia.

Su significado último es más bien ambiguo. Por un lado, las tentaciones de desobedecer constituyen una parte importante de lo que llaman la opinión. Es un hecho experimentado que la opinión crítica se manifiesta con protestas, objeciones, reivindicaciones y órdenes expresas, mientras la obediencia, en general, es silenciosa. No hay que sacar la conclusión de que la opinión que se afirma ruidosamente posee, por este hecho, la rectitud política. Una opinión es confusa por esencia, porque embrolla contradictoriamente los géneros; está hecha de aprobaciones y desaprobaciones no uniformes, ya que los unos aprueban lo que los otros desaprueban y cada aprobación o desaprobación se basa en motivos éticos, ideológicos o económicos, siempre diferentes. Como tal, la opinión pública puede constituir un control del poder, pero no asumir el ejercicio efectivo del mando. Dada la inevitable inestabilidad de la opinión, ésta correría el riesgo de dividirse a cada instante contra sí misma. Una orden no se discute como una opinión, porque ya ha rebasado el estado de juicio. ¿En qué se funda

(126) "Resistencia y obediencia, he aquí las dos virtudes del ciudadano. Con la obediencia, asegura el orden; con la resistencia, asegura la libertad. Y queda claro que el orden y la libertad no son separables." ALAIN, *Politique*, p. 27.

la desobediencia, sino en una opinión? De ahí su impotencia en tanto sigue siendo una insumisión individual. Al procurar liberarse de la fuerza en nombre de una opinión, es cuando el individuo recalcitrante siente finalmente aún más el peso de aquélla. El mundo está hecho así: uno se libera de la opresión para aceptar otra clase de opresión con pretendida libertad.

Sería una equivocación ver en la desobediencia una sencilla manifestación de la opinión o de la oposición. El que escoge la desobediencia manifiesta menos hostilidad al mando, como tal, que deseo de establecimiento de un orden pretendido más justo, más libre o más capacitado. Ya que la obediencia es el cumplimiento del orden, se deduce que la desobediencia no podría, por su parte, negar este carácter fundamental: a través del desorden que provoca, apunta un orden distinto, pues de otro modo, no sería política. Aquí es donde se complican las cosas. No se provoca el entusiasmo de los hombres con consideraciones puramente políticas, porque ellos saben que, sea el régimen que sea, tendrán que obedecer y cumplir con las obligaciones propias de los miembros de una colectividad. Hace falta, pues, encontrar otras razones de exaltación de carácter extrapolítico y situadas en el vocabulario ético o seudo-ético, y prometer un mando más justo, más libre o más dinámico. La incitación a la desobediencia entra así en el ciclo de las pugnas, que acaba por cubrir de confusión la noción. En cuanto los partidarios de la desobediencia pretenden instaurar un orden conforme a la más estricta justicia y llegan a adueñarse del poder, serán combatidos en nombre de la pureza de los principios que ellos pretenden imponer, sobre todo si obligan a los demás a asumir su mismo comportamiento individual. ¿Igualdad o mérito? El problema es insoluble y cualquier elección unilateral refuerza la arbitrariedad que pretende combatir.

Pero también hay hipocresía y mala fe en la desobediencia, precisamente porque se adorna con el moralismo. La sed de poder se presenta raras veces y casi nunca como puro instinto de dominación, pero se oculta detrás de toda clase de motivos humanitarios. La propaganda no es una invención moderna; siempre ha existido, aunque no dispusiera de medios tan poderosos como hoy en día. Su eficacia tiene como base la confusión y la contradicción. La desobediencia es una de sus formas. En cuanto a la

insumisión, se traduce por una llamada a la opinión y se convierte en incitación a la desobediencia; utiliza la moral, con el pretexto de poner obstáculos a la injusticia, como un medio político. Esto explica, de rechazo, la actitud, por ejemplo, de todos los que se niegan a firmar los manifiestos aunque su contenido sea puramente humanitario y, como tal, no suscite ninguna objeción; porque todavía se plantean la pregunta: ¿A qué finalidad política lo destinarán los promotores del texto? Posiblemente, la confusión entre política y moral sea necesaria para cualquier empresa política, tanto de mando como de rebelión. Y es que, como lo vio Descartes en la tercera parte del *Discurso sobre el Método*, el caminar de cualquier acción es inevitablemente oscuro.

En resumen, parece que la desobediencia y la rebelión se nutren en general de la impaciencia de las ilusiones. Entre estas ilusiones hay que contar la ficción de una libertad sin reglas ni deberes, la de una justicia exterior a cualquier orden e independiente de la voluntad humana y, finalmente, la de una organización colectiva desprovista de todo odio y de toda violencia. A la inversa, decir que la obediencia es un presupuesto de lo político significa que hacen falta opresiones exteriores para impedir que la libertad se relaje, que hace falta un orden para dar satisfacción, por lo menos relativamente, a las reivindicaciones de la justicia y exorcizar en parte el miedo inherente a cualquier agrupación humana. Los abusos del mando y de la desobediencia son del mismo tipo. De Maistre los ha deshonrado con una frase: «Ni el poder ni la libertad supieron nunca decir ¡basta!» (127).

40. El derecho de resistencia.

Con excepción de los anarquistas y de algunos escritores aislados, como el autor de *Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* (1573), o bien Mably (*Des droits et des devoirs du citoyen*) (128), los teóricos políticos niegan, en general, el derecho de desobediencia o de rebelión al particular individualmente y lo otorgan al pueblo o a una parte del pueblo bajo la forma de dere-

(127) De Maistre, *Du pape*, París, 1872, libro II, cap. IV, p. 145.
(128) En *Oeuvres de Mably*, París, año III, t. X.

cho de resistencia. En realidad, la idea de la legitimidad de una resistencia colectiva es más antigua que lo que se cree en general, pues las discusiones a propósito de la justificación del tiranicidio eran corrientes en la Antigüedad, y durante la Edad Media también se planteaba la cuestión del derecho del vasallo, de resistirse a las arbitrariedades del señor, sin contar con que las franquicias de ciertas ciudades libres se basaban en este principio y que la Bula de Oro, promulgada en 1222 en Hungría, o los *fueros* del reino de Aragón, por ejemplo, así lo afirmaban implícitamente. Lo que es nuevo, y que aparece con las teorías del contrato del siglo XVI, es que se reconoce la legitimidad del derecho de resistencia, no sólo para derrumbar una tiranía existente, sino también para prevenir tal régimen. Aunque la manera de justificarla varía en sus detalles para los monárquicos, todos, sin embargo, admiten que el proceso de intención basta para legitimar la resistencia. Así, Théodore de Bèze estimaba que la minoría culta y sana de un país tiene el derecho de rebelarse contra la autoridad real, menospreciando la opinión de la mayoría que, por cobardía o inconsecuencia, no está capacitada para emitir un juicio correcto. Aunque todos los teóricos del contrato no acepten el derecho de resistencia (Hobbes y Rousseau, por ejemplo, lo rechazan, evidentemente, por otras razones: el uno, en nombre de la paz en la seguridad; el otro, en nombre de la unanimidad de la voluntad general) y otros, como Locke y Jurieu, limiten estrechamente las condiciones de su ejercicio, se comprende fácilmente que el principio de legitimidad de la insurrección no podría sino constituir una de las piezas maestras de la mayoría de las teorías del contrato. Desde el momento que la base del poder reside en un contrato, por el cual el pueblo delega en el rey la tarea de protegerle, está claro que en caso de ruptura o de amenazas de ruptura del pacto, la obligación de obedecer se vuelve caduca, que el pueblo puede recuperar su libertad y que es lógico que combata las iniciativas del que, por su comportamiento, anuló el pacto.

La difusión de las ideas de la Revolución francesa hizo de este derecho una convicción casi perentoria de la conciencia política moderna. Es cierto que sólo algunas muy raras constituciones la incluyeron en sus principios, pero la mayoría de los tratados de ciencia política y de teorías jurídicas del Estado posteriores al siglo XVIII reconocen su buen fundamento (aunque limitando prudentemente

su ejercicio) y justifican su eventual aplicación en nombre de argumentos que varían con las opciones personales de los autores. Nada, sin embargo, sería más falso que el ver en ello una pieza maestra de la doctrina liberal tan sólo, pues todos los totalitarismos, tanto de izquierda como de derecha, reclaman este derecho para santificar sus golpes de fuerza, aunque, una vez alcanzado el poder, lo niegan a sus adversarios. Sería mucho más exacto decir que cualquier doctrina política con pretensiones revolucionarias hace de ello una fuente de legitimidad de su acción. ¿Qué teorías políticas modernas no reservan, de una manera o de otra, un sitio a la revolución? Si el derecho de resistencia pasa por ser, en nuestros días, una idea heredada que no encuentra resistencia, se debe esencialmente al hecho de que la noción de revolución o el revolucionismo se ha convertido en idea predominante del pensamiento político moderno, cuya legitimidad ya casi no se discute. Si los juristas tratan de formar la teoría del derecho de resistencia es porque la opinión pública moderna da más o menos conscientemente su asentimiento a la agitación revolucionaria, a pesar de hallarse dividida en cuanto al sentido que hay que dar a la revolución que está dispuesta a sufrir. En resumen, la justificación del derecho de resistencia va a la par con la legitimación del principio revolucionario. Sin embargo, aunque se trate de una especie de dogma que se impone al pensamiento jurídico y político moderno, el concepto sigue siendo, a pesar de todo, confuso y muy discutible desde el punto de vista de la teoría de lo político. Hay incluso algo de absurdo en la obstinación de los juristas en querer jurificar a toda costa aquel pretendido derecho de resistencia, cuando les es absolutamente rebelde.

Es casi imposible dar una definición unívoca, o hasta sencillamente clara, de este derecho. Procurar hacerlo es suscitar un problema después de otro. De todas formas, la casi totalidad de los autores que lo han tratado se han contentado con afirmar su legitimidad en caso de opresión y se han perdido en el vacío en cuanto se trataba de precisar su naturaleza. En principio, consiste en justificar la oposición a toda opresión política. De ahí, una primera pregunta: ¿Cuándo existe la opresión? Si aceptamos la definición del artículo 34 de la Declaración de 1793, que es una de las más conocidas: «Hay opresión contra el cuerpo social cuando uno de sus miembros está oprimido. Hay opresión contra cada miembro cuando el cuerpo

social está oprimido», se ve que se define tautológicamente la opresión por la opresión, y que se tiende a asimilarla al fenómeno político normal de la violencia política. Algunos juristas, y en particular Duguit, han creído ver en la opresión la violencia que se ejerce frente al derecho; lo que significa reducir la violencia política a la violencia jurídica, y considerar como opresiva cualquier empresa que se aparte de la regla de derecho. A fin de cuentas, se subordina el mando al derecho, se le hace presa de su propia legislación o de la moral; lo que da como resultado el paralizar la empresa política. Al mismo tiempo, se presupone una ortodoxia ético-jurídica, o por lo menos se admite que el derecho trae por sí mismo las reglas de la acción política. En realidad, el derecho no es inmutable, pero corresponde precisamente al poder político el adaptarlo a las condiciones históricas cambiantes, es decir, actuar sobre él, y llegado el caso, transigir con él cuando una rebelión o una sedición amenaza con desorganizar la vida social y el derecho mismo. En el fondo, tal concepto menosprecia la especificidad de la actividad política, pues ésta no sólo tiene que solucionar casos particulares que no amparan ninguna norma o regla de derecho, sino que ha de enfrentarse con situaciones excepcionales cuya insurrección no es menos característica. Finalmente, es falso creer que el derecho es una garantía absoluta contra la opresión, pues ésta puede ejercerse en nombre de toda clase de principios, religiosos, económicos o sociales, pero también en nombre de la ley y hasta en contra del derecho.

Si analizamos ahora este derecho, no ya bajo el aspecto de su objeto (la lucha contra la opresión), sino bajo el del sujeto que interroga: ¿quién tiene autorización para usar de él?, la confusión no es menor. Algunos autores lo conceden a todo individuo rebelado ante la injusticia política, social u otra, pero la mayoría sólo lo otorgan a una colectividad; los unos, al pueblo en su conjunto; los otros, a cualquier fracción bien intencionada del pueblo. Así, el artículo 35 de la Declaración de 24 de junio de 1793 estipula: «Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada parte del pueblo el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes.»

Otorgar al individuo el derecho de insurrección contra la ley injusta u opresora es a la vez negar abstractamente la sociedad política y justificar el terrorismo. En efecto, cualquier vida en sociedad

implica, por la naturaleza de las cosas, un cierto número de servidumbres y obliga a los hombres a soportar reveses contra sus íntimas creencias, éticas, religiosas y otras; contra su sentimiento personal de la justicia y de la libertad, y contra su concepto, ideal o no, del Estado y de la política. A menos de erigir la conciencia individual como juez infalible y como voluntad siempre recta, no es posible, políticamente hablando, dejar a cada individuo la libertad de insubordinarse contra las medidas que le disgustan. ¿Cuál es la ley capaz de obtener la conformidad unánime de los miembros de un cuerpo social, sin mostrarse injusta en ciertos aspectos? En realidad, la afirmación del derecho individual a la insurrección es puramente teórico, pues la insurrección solitaria, si no es un absurdo, está en general prácticamente destinada al fracaso, menos tal vez por causa de la potencia del aparato coercitivo del Estado, que por causa de la reprobación y la hostilidad de los otros miembros de la colectividad. Fuera del terrorismo, que es su consecuencia práctica sólo le quedan al individuo dos soluciones tan quiméricas la una como la otra: bien la ilusión de una soledad al estilo de Robinsón Crusoë, si renuncia a toda acción y se obstina en creer que puede ignorar la sociedad, o bien la exaltación quijotesca, si piensa poder reformar la colectividad con su sola iniciativa.

Los términos del problema son distintos cuando se trata del derecho de insurrección considerado como privilegio del pueblo o de una fracción del pueblo, sea mayoritaria o minoritaria. Entonces hay que cuidarse de no justificar cualquier golpe de fuerza, motín o sedición. Así, numerosos teóricos, en especial los juristas, rodean aquel derecho de resistencia colectiva de toda clase de precauciones y condiciones discriminatorias. La insurrección es legítima a sus ojos, tan sólo si el mando obra deliberadamente en oposición a los fines de la sociedad política, si viola voluntariamente la constitución y el derecho con miras a establecer un régimen opresivo, y si abusa sin cesar del poder. En caso de duda, hay que otorgar juicio favorable al gobierno establecido, si ha sido regularmente constituido. Además, la rebelión es legítima únicamente si la ley fundamental es violada, y no si una o varias medidas legales son o parecen injustas; pues siempre ocurre que las decisiones de un gobierno hieren las convicciones y los intereses de un cierto número de súbditos, sin contar con que éstos pueden, por falta de información o

de juicio, encontrar arbitraria una medida que, vista a la escala del conjunto de la colectividad y de su porvenir, se impone inevitablemente. En ningún caso el derecho de resistencia podrá restringir la amplitud necesaria al juego político. Sólo cuando los medios pacíficos son ineficaces se justifica el recurso a la violencia de la insurrección. En todo estado legítimo, aquel derecho excluye la rebelión de la minoría. Contra la ley, bajo pretexto de que esa minoría no consintió en ello; pero sobre todo es ilegítima si existe la posibilidad de hacer triunfar su punto de vista en el curso de elecciones regulares. No es posible enumerar todas las condiciones que, a fin de cuentas, hacen de este derecho un recurso, por decirlo así, ilusorio. Tal vez se proclama con tanta fuerza la existencia de este derecho porque se limita muy estrictamente su empleo. Para muchos de sus defensores sólo debe representar el papel de un espantapájaros (129).

41. La resistencia es una voluntad, no un derecho.

Estas consideraciones parecen muy optimistas a la vista de las insurrecciones históricas. Tomemos primero nota de que la justificación del derecho de resistencia descansa sobre una idea implícita, esto es, la de que un gobierno opresivo o de tendencias opresivas ya no es un gobierno, por el hecho de que se convierte en ilegal, aunque siga respetando ciertas formas legales. Hasta llegar a ser, según la expresión de Locke, un gobierno «disuelto» y, por consiguiente, es legítimo oponer a lo que ya no existe en derecho la violencia de hecho. Desde el punto de vista teórico, este razonamiento metajurídico

(129) Tomemos el ejemplo de un autor reciente. "Lo que cuenta, es menos el éxito o el fracaso de la resistencia que su posibilidad", escribe Burdeau en su *Traité de science politique*, París, 1950, t. III, p. 445. Sin hacer el censo de las declaraciones de los demás juristas, vale la pena leer lo que dice Locke de ello. Ve en la proclamación teórica y solemne de este derecho "la mejor garantía contra la rebelión y el medio más seguro de impedirla". (*Essai sur le pouvoir civil*, París, 1953, cap. XIX, & 226). En otros términos, transformando el hecho en derecho, se puede lograr prevenir las posibles insurrecciones. También dice: "Una resistencia semejante no impide a la persona del rey y su autoridad encontrarse siempre una y otra en seguridad, de forma que no hay peligro ni para el que gobierna ni para el gobierno." (*Ibid.*, cap. XVIII, & 206). En Locke, el derecho de resistencia tiene un doble papel: por una parte, es un medio de preservar la libertad de los individuos contra las usurpaciones del Estado, y por otra, la insurrección tiene como objetivo restaurar el estado, siendo la opresión únicamente una disolución del Estado.

es aceptable, pero prácticamente las cosas ocurren de otra manera en la realidad política. Es lo que Duguit corrobora en un texto que contrasta singularmente con su apología del derecho de resistencia: «Si la insurrección triunfa, el gobierno que salga de ella seguramente no perseguirá por atentado a la seguridad del Estado o por conspiración a aquellos a quienes debe el poder; y si la insurrección fracasa, no habrá tribunal que se atreva a declarar que no hay conspiración o atentado a la seguridad del Estado porque el gobierno era tiránico y la intención de derrumbarlo era legítima» (130). Si ahondamos aún más en el problema, hay que hacer otra observación: en la base de la justificación del derecho de resistencia hay lo que llamábamos más arriba un proceso de intención. Esto es evidente entre los monarcómacos y en la doctrina revolucionaria, pero el mismo Locke, a pesar de su prudencia, habla también de la legitimidad de la insurrección cuando se tiene «la convicción íntima» de que el poder «amenaza» las leyes, los bienes y las libertades (131). Esta cuestión del proceso de intención merece un análisis un poco más detenido.

Los teóricos del derecho de resistencia desconfían unilateralmente de las malas intenciones del poder y no se les ocurre que las de los insurrectos, aunque su acción sea legítima, podrían no ser más puras. De todas formas, los partidarios de la insurrección no se entorpecen con las mismas precauciones adoptadas por los juristas en relación con este derecho. Ocurre frecuentemente, sobre todo cuando la insurrección toma un carácter revolucionario, que el restablecimiento del derecho y de la «verdadera» legalidad es tan sólo un artificio de la propaganda destinado a disimular las verdaderas intenciones e intereses. Es posible, pues, hacer volver este proceso de intención en contra de los insurrectos, ¿pues cómo separar la voluntad de restauración del orden y la libertad del deseo de adueñarse del poder? Resulta, pues, muy extraño que la teoría de la resistencia a la opresión guarde silencio acerca de este aspecto del problema y, por el contrario, otorgue en seguida juicio favorable

---

(130) DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, 3.ª ed., París, 1927, t. III p. 805.

(131) *Essai sur le pouvoir civil*, cap. XVIII, & 209. En el capítulo XIX, & 230, vuelve sobre la misma idea y justifica la insurrección si, en su conjunto, el pueblo adquiere la convicción de que atacan sus libertades y "si el giro general de los acontecimientos no hace sino confirmar sus sospechas sobre las malas intenciones de sus gobiernos".

a las intenciones de la insurrección. ¿No es cierto que en cuanto se empiezan a discutir las intenciones está abierto el camino a todas las interpretaciones y se concede crédito aun a las más fantásticas? En efecto, no existe un criterio objetivo o característico susceptible de revelar la parte de lo verdadero y de lo falso en este campo. La verdad es que cuando se abandona la esfera de las especulaciones teóricas para examinar las insurrrecciones históricas se puede llegar a conclusiones amargas.

En primer lugar, nos tropezamos con el ciclo infernal de la violencia, pues es poco frecuente que ésta desaparezca con el restablecimiento del derecho, sino que encuentra la mayoría de las veces nuevos motivos para continuar ejerciéndose. La violencia no cesa por mandato en el momento en que los que han tomado la iniciativa estiman que su tarea está terminada (132). En segundo lugar, imaginamos que sólo ciertas formas del poder o ciertos regímenes son opresivos por naturaleza. La tendencia a la opresión está enraizada en cualquier poder y, como Locke vio con certeza, hasta el régimen asambleísta puede volverse tiránico. Además, la idea de la rectitud y santidad del pueblo, que sirve de fundamento al derecho de resistencia, es por lo menos discutible. En efecto, es una verdad de experiencia general que el pueblo a menudo se inclina hacia la violencia y la opresión, que emplea con una dureza implacable. ¿Cómo, entonces, en este caso, recurrir al pueblo contra el pueblo en nombre del derecho a la resistencia? Finalmente, no podemos, sin contradecirnos, proclamar teóricamente el derecho de resistencia a la opresión y escandalizarnos cuando el adversario político también lo emplea. Los partidarios del principio de resistencia imputan siempre las malas intenciones al adversario, esté en el poder o en la oposición. En el fondo, no es difícil encontrar buenas razones para justificar una insurrección: el arsenal de argumentos políticos, ideológicos, morales, jurídicos y hasta constitucionales, es suficientemente rico. ¡Cuántas veces, sin embargo, no ocurrió que un gobierno surgido de la insurrección dominara con mayor rigor a los rebeldes que a su vez invocan, y con la misma legitimidad, el principio que sirvió para justificar antaño su propia empresa! Hay que considerar.

---

(132) También se puede aplicar a la insurrección lo que MAX WEBER decía de la revolución: no es un vehículo que podamos parar a nuestro antojo para subir o bajar. MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, p. 195.

pues, como totalmente sensata la declaración que Boissy d'Anglas hacía en nombre de la *Comisión de los Once*, encargada de preparar la constitución del año III: «Convendréis en que es imposible enunciar con precisión el caso en que la insurrección es legítima y se convierte en un derecho y que, sin embargo, si hay una circunstancia en la que una disposición vaga pueda ser funesta es ésta. Pero hay una verdad constante, y es que cuando la insurrección es general no necesita apología, y cuando es parcial, siempre es culpable.»

Todas las nociones que sirven para establecer el derecho de resistencia son confusas a causa de la confusión misma del principio. Conviene, pues, ceñirnos aún más a la cuestión. En primer lugar, ¿se trata realmente de un derecho en el sentido propio de la palabra? Los griegos han procurado legitimar política y moralmente el tiranicidio; nunca lo han elevado a la altura de un acto jurídico. La Iglesia primitiva se prohibió predicar la resistencia al poder, sea el que sea. Y hoy en día esta doctrina es constantemente reafirmada por la Iglesia. Lutero no admitía en ningún caso la rebelión, ni siquiera para defender una causa justa. Es cierto que hubo en la Edad Media papas que fomentaron rebeliones, y hubo teólogos, como Santo Tomás de Aquino, que condenaron el poder opresivo y legitimaron en ciertas condiciones muy precisas la insurrección; pero nunca vieron en ello un derecho. Este paso lo dieron, en el siglo XVI, los monárquicos, protestantes y católicos (de la Liga); en el siglo XVII los teóricos de la revolución inglesa, y en el siglo XVIII, los de la Revolución francesa y americana. Consta, pues, que la dignidad jurídica de este derecho parece estar sujeta a caución, ya que fue proclamada por los insurrectos que así han justificado después su propia rebelión. Ocurre que el derecho de resistencia pasa, desde entonces, por ser un principio raramente discutido, aunque se tomó la precaución de negarle el valor de una ley, y se contenta con proclamar espectacularmente su legitimidad en una u otra declaración de principios desprovista de cualquier sanción efectiva. Por el contrario, las distintas legislaciones positivas organizan con precisión la represión de los actos de rebeldía bajo la forma de crímenes y delitos contra la seguridad del Estado. Esta diferencia tendría que dar que pensar al politólogo y al jurista, que desde hace dos siglos procuran vanamente jurificar este seudo-derecho.

Tras de la noción del derecho de resistencia se perfila una filoso-

fía histórica, la del derecho natural, tal como fue elaborada en los siglos XVII y XVIII, que se completa con el derecho a la libertad, a la igualdad, etc. De ahí la idea de un derecho anterior al político, con potestad sobre él. Todo esto se encuentra amalgamado en la noción del Estado de derecho, *Rechtstaat*, es decir, un régimen en el que la regla del derecho reinaría como soberana y donde la libertad y la igualdad brotarían de algún modo espontáneamente. Convencidos de la posibilidad de instaurar un régimen parecido, los juristas hacen anticipaciones filosóficas, se pierden más allá del dominio de su competencia y se esfuerzan en dar a sus preferencias políticas o a una idea recibida en una época determinada una apariencia jurídica, presentándose el derecho de resistencia como consecuencia lógica de la subordinación del gobierno a la ley, o bien como una forma del derecho de control perteneciente a los gobernadores. El inconveniente de esta construcción proviene del desconocimiento del fenómeno político que aquélla subordina al derecho, cuando la realidad es lo contrario. El derecho no es una esencia, sino que es una dialéctica. Además, el derecho de resistencia supone la existencia de un dominio propio, que tendría que escapar a las invasiones de lo político; pero, como veremos más adelante, la distinción entre lo privado y lo público es de origen político y no jurídico. Los teóricos del Estado de derecho cometen todavía otro error: creen que los hombres no pueden aceptar sino con entusiasmo un régimen semejante, ya que sería, por naturaleza, la garantía de la libertad. Por consiguiente, el adversario de un Estado así no puede ser sino malo, y si ocurriese que un gobierno manifestase una intención opresiva, el apego de los ciudadanos a su «buena» constitución tendría que triunfar rápidamente en la maniobra, gracias al derecho de insurrección, de manera que el derecho quedaría inmediatamente restablecido en todo su esplendor. Asimismo, se presupone en este caso que el concepto de libertad sería unívoco y el derecho, como tal, moralmente justo; mas se olvida que, al igual que puede emplearse la opresión en nombre de una religión, de la economía o de la moral, existe también un despotismo de la igualdad, de la inteligencia y del derecho. Esta observación es capital si se quiere formar una idea clara del derecho de resistencia.

Es indudable que la opresión es una noción política y no jurídica. Consiste, en efecto, en una realidad opaca indescifrable e in-

tolerable, que no se aviene con la determinación y la precisión jurídicas. Pero esto también es verdad para su contrario, la resistencia, aunque éste sea un fenómeno más apasionante y embriagador. Esto significa que se puede hacer la filosofía de la opresión y de la resistencia, como también de la libertad y de la igualdad, pero no elaborar sobre ellas una teoría jurídica, o bien habría que admitir la identidad del derecho y de la política. Aunque se sabe que la obediencia no es jurificable, el presentido derecho de resistencia pretende poder jurificar una forma particular de la desobediencia, esto es, la insurrección, lo cual es contradictorio. Si la obediencia escapa a la formalización jurídica, ocurre necesariamente lo mismo con la desobediencia, sea cual sea. Aquí está el nudo del problema. Pero hay más. Si el derecho es capaz de legitimar la insurrección, también hay que concluir que le es posible jurificar la violencia como tal, ya que la insurrección es una de sus manifestaciones. De ahí una nueva cuestión: ¿existiría un criterio puramente jurídico (teniendo cuidado de no introducir subrepticiamente consideraciones morales) capaz de justificar la violencia de la resistencia y no la violencia de la opresión? Aparte de tener que presuponer una sabiduría providencial en el hombre que utiliza la primera, importa hacer constar que allí donde reina la violencia (poco importa su forma) el derecho está reducido al silencio, porque aquélla reclama, por la naturaleza de las cosas, la prueba de la fuerza. En otros términos, violencia y derecho son incompatibles. La violencia jurificada es sólo legitimación del despotismo. Hablar de un derecho de resistencia es, pues, someter la verdad del derecho a la sola fuerza, optar por la razón del más fuerte contra el derecho, a menos de admitir que el derecho es la ley del más fuerte. Esta posición puede, en último caso, justificarse políticamente, no jurídicamente. La violencia crea, en efecto, una situación excepcional y se erige a sí misma como norma. La idea de derecho supone, por el contrario, una situación normal y regular, de la que es incluso la definición, es decir, que exige la sumisión de las actividades y las empresas humanas de una colectividad, a una norma general que les es externa. Esto también quiere decir que el derecho no está hecho para el individuo como tal, ni para la determinación de acciones singulares o excepcionales, ni tampoco para legitimar las subjetividades, sino que por naturaleza es social, es decir, que determina las relaciones exteriores entre los

individuos que viven en el seno de un orden colectivo. No se legisla por preferencias personales ni por íntimas convicciones. No puede haber herejía en derecho. Ya esto nos traería la noción de resistencia considerada como un derecho. La insurrección no podría ser una institución (133). Esta no-juridicidad del derecho de resistencia ha sido proclamada por sus mismos promotores. Al presentar a la Convención la Declaración de 1793, el informador Romme decía, a propósito del derecho de resistencia: «La insurrección es un derecho sagrado, imprescriptible y *superior a la ley*, y este derecho, en su ejercicio, no conoce otra regulación que *las mismas virtudes* de los oprimidos y su entrega generosa y sublime a la conservación de la libertad pública» (134).

Se comprenden mejor ahora las implicaciones del derecho de resistencia. Forma uno de los aspectos de la oposición clásica entre legitimidad y legalidad, o también entre derecho natural y derecho positivo. No es éste lugar para entablar una discusión sobre tales antítesis; basta con indicar la manera con que el derecho de resistencia las ilustra. Es seguro que constituye una justificación de la violencia para darle una apariencia de legalidad, aunque ésta no pueda nunca encontrarse en otra parte, sino al lado del gobierno establecido, hasta que la insurrección no logre derrumbarlo y reemplazarlo por otro gobierno. De modo que al no poder justificarse jurídicamente, recurre a otros motivos, en particular al interés general o bien al de un grupo o de una clase y a la ética, ya directamente, ya bajo el ropaje del derecho natural. El lector de obras políticas y jurídicas que hacen la apología del derecho de resistencia

---

(133) Se comprende fácilmente por qué la jurisprudencia del Tribunal de Casación siempre se opuso a la noción de resistencia legal. Esta noción, no sólo es antijurídica, a pesar de la doctrina de ciertos juristas, sino que contradice el ejercicio de una justicia regular cuyo objeto es precisamente aplicar el derecho. BURDEAU cita (*op. cit.*, p. 509), con este propósito, un texto particularmente pertinente de SERRIGNY (*Droit public des Français*, París, 1846, t. I, p. 465): "Hay que notar que no se trata de legitimar el abuso de autoridad; la cuestión no reside ahí; consiste únicamente en saber quién debe reprimir el abuso. ¿Debe ser el individuo, víctima de este abuso, o los tribunales instituidos por la ley?".

(134) *Archives parlementaires*, 1.ª serie, t. 62, p. 266. Igualmente citado por BURDEAU, *op. cit.*, p. 496. Ver también WALINE, *L'individualisme et le droit*, p. 330: "La resistencia a la opresión ha sido presentada como una teoría jurídica, cuando es con toda evidencia una teoría antijurídica. Es cierto que hay casos en que la resistencia a la opresión se justifica, en que, como dijeron los revolucionarios, es el más sagrado de los deberes: pero no es una teoría jurídica; es una teoría moral."

no puede dejar de observar la importancia que adquiere la argumentación moral, explícita o implícitamente, en la legitimación de este derecho, ya que se llega a presentarlo como un deber. Sin cesar se repiten las nociones de justicia, de dignidad humana, de conciencia universal, de razón, etc. No hay, pues, que extrañarse si constituye uno de los dominios privilegiados de la ideología en política. En todo caso, se ha convertido en una de las manifestaciones características de la eterna dialéctica entre política y moral. Esta envoltura ética, seudo-ética e ideológica, nos oculta a menudo su significado propiamente político. ¿Cuál es este significado?

El derecho de resistencia apela a otro gobierno o a otro régimen no existente, pero ya calificado anteriormente como legítimo, contra el poder establecido, sea por reprochar a éste el manifestarse contradictorio con sus principios de arranque, o infiel a su «misión», como dice Locke, de protector de la colectividad, de manera que la insurrección tiene como objetivo restablecer el orden antiguo o, desde el punto de vista revolucionario, derrumbar el gobierno establecido bajo el pretexto de que es el instrumento de una clase y que es preciso establecer un orden nuevo. Apela, pues, a lo posible contra lo real, al deber-ser contra la legalidad. Sin embargo, sea cual sea la faceta examinada de la política, siempre se tropieza con la noción de lo arbitrario. Esta noción es su centro. Si cualquier mando comporta lo arbitrario, es evidente que el gobierno que se quiere establecer por la insurrección, al igual que la misma insurrección, no escapa tampoco a su poder. Cuando triunfa el insurrecto, su victoria no se basa sobre el derecho o sobre el hecho de que posee la razón, sino que demuestra que es el más fuerte para imponer su propia idea del derecho. Cualquier régimen se considera como el más justo, el más capacitado y el más apropiado, y dura todo el tiempo que los gobernados lo consideren como tal. Por consiguiente, no es erróneo ver en el derecho de resistencia una lucha entre dos arbitrarios que la potencia desempatará. Pero también se comprende sin dificultad que el mando que logró situarse en la buena fe de su arbitrario condene el derecho de resistencia que por su arbitrario le recuerda el suyo propio. Si así ocurre, la violencia está en el corazón de lo político y parece imposible que logre, con el tiempo, liberarse de este pecado original.

Sea cual sea el mando político, no puede sino proscribir el de-

recho de resistencia. Su lógica exige que combata a su contrario, la desobediencia, sea individual como la rebeldía o colectiva como la insurrección, sin importarle los motivos que invoquen. Su papel no es tomar en consideración todas las reivindicaciones incoherentes de la libertad individual y de la justicia, sino asegurar el orden en el seno de la colectividad, no por el orden en sí, sino por el bien de todos. No podría tolerar que, uno después de otro, los unos y los otros encuentren siempre opresiva, por distintas razones, una medida tras otra: el orden es un todo. En política no hay verdad apodíctica, de manera que nadie tiene absolutamente razón, se trate de un individuo, como de una minoría o una mayoría. Siempre es cuestión de apreciación más o menos inteligente de la situación, que por decisión se otorga los medios juzgados como más apropiados para realizar un objetivo. Si se hubiera de tener razón o hacer unánimes las opiniones antes de obrar, no sólo se derrumbaría el orden, sino que nunca alcanzaría la política ninguno de sus objetivos. En estas condiciones no hay otra solución que la siguiente: es preciso que la decisión del mando se admita como razón, es decir, que lleve a los gobernados a considerar sus decisiones como necesarias, y esto es lo que se llama tener autoridad. Siempre es peor para la sociedad y los individuos admitir que las órdenes del mando sean discutidas sin cesar por el pretendido derecho de resistencia que soportar un orden moralmente injusto sobre ciertos puntos. La frase de Goethe sobre los daños comparados de la injusticia y el desorden es eminentemente política, aunque hiera nuestro sentido de la justicia. Existe una economía global de lo político, que el derecho de resistencia arruinaría, pues al admitirlo sería no tanto el detentor de la autoridad el puesto en evidencia, cuanto el principio mismo de la autoridad. Esto conduciría a sustituir lo arbitrario del mando por lo arbitrario de las desobediencias. De modo que aunque se lograra un día jurificar aquel seudo-derecho, el mando político no podría institucionalizarlo sin renegar de sí mismo. No es preciso insistir sobre los argumentos de los adversarios del derecho de resistencia, pues son bien conocidos: el papel de lo político es organizar la sociedad, no dejar que se desorganice; sin llegar a decir que el derecho de resistencia es un germen mortal para una colectividad, constituye sin embargo una amenaza permanente para su estabilidad y su cohesión; crea generalmente un desorden mayor

que el que pretende aliviar, etc. Dejemos únicamente constancia de que el derecho de resistencia está ligado a la filosofía «impolítica» de una época revolucionaria que no está todavía por concluir. En todo caso, no ha faltado razón a la mayoría de las filosofías políticas que han reflexionado sobre sus consecuencias, para rechazarlo finalmente, como por ejemplo, las de Hobbes, Montesquieu, Rousseau, St. Simon, Comte, así como las de Descartes, Spinoza, Bayle, Kant, B. Constant o Tocqueville. Para estos autores no es de esperar que la insurrección pueda constituir una fortificación contra la opresión: más bien conduce a lo que se podría llamar una «contra-opresión». La experiencia histórica general no parece contradecirles. Para luchar contra la opresión se trata, según ellos, de dar formas al poder y no brutalidad, y en esto consiste la labor de la civilización. Al ser la insurrección, en el fondo, una forma de desobediencia (aunque se singularice por el hecho de ser colectiva y emplear la violencia), lo que hemos dicho anteriormente con respecto a la desobediencia individual o rebelión tiene aquí también aplicación. Carece de todo derecho en el sentido jurídico, pero es un derecho que uno se otorga o se toma por su cuenta y riesgo, es decir, es una manifestación de la fuerza. No se puede hablar, sin caer en el absurdo, de un estatuto de la insurrección, ya que no depende sino de la potencia momentánea de los que se sublevan. Pertenece a la categoría de los elementos políticos que no se dejan institucionalizar. ¡Cuál es el objetivo de los que la han incluido en una declaración de derechos? Significar que el poder puede ser opresivo y advertir a cualquier candidato a la opresión. Pero la opresión ignora precisamente los textos y las declaraciones, al igual que la misma insurrección. Como ya hemos visto, la insurrección puede constituir a su vez una opresión o desembocar en ella. Tan poco importa al que sufre la opresión que ésta esté prohibida por un pretendido derecho como al peatón moribundo, derribado por un coche, el estar o no estar en su derecho. Por el contrario, precisamente porque la insurrección y la resistencia no son jurificables, nos parecen, en ciertas circunstancias, como un movimiento de liberación, una emancipación, porque son entonces la única salida posible y eficaz de una situación que se hizo intolerable. Pero en este caso ya no se trata de una lucha entre el derecho y la fuerza, sino de un combate entre dos violencias, siendo la apelación al derecho únicamente un tema

de propaganda para uno y otro bando, bajo el aspecto de una rivalidad entre legalidad y legitimidad.

Haciendo de la resistencia y de la insurrección un derecho, se logra menos prevenir las amenazas de opresión que favorecer indirectamente las sublevaciones, incluyendo las que las precauciones y condiciones de los juristas califican de ilegítimas. Dicho de otra manera, se facilita especialmente un buen pretexto para todos los facciosos. En efecto, la opinión partidista se fija sólo en el principio y pasa por alto las reservas. Hubo insurrecciones justificadas, y no antes de la proclamación solemne de su legitimidad las habrá todavía, y siempre las habrá en tanto un poder exista, ya que mando y desobediencia se condicionan recíprocamente y el uno tiene únicamente sentido gracias a la otra. Este punto es políticamente esencial. La insurrección es, con la elección y el nacimiento, uno de los medios clásicos de llegar al poder o, mejor, en este caso, de adueñarse de él. Importa, pues, insistir sobre la particularidad de la insurrección como una empresa de desobediencia colectiva que utiliza la violencia. Bajo esta forma aparece como mucho más abierta y permeable a las corrientes ideológicas que la rebelión individual, pero sobre todo está mucho más capacitada para cristalizar las opiniones de la oposición al poder. Constituye verdaderamente una potencia, beneficiada por la ventaja del número que, aunque por sí mismo no sea la razón, logra a menudo imponer su legitimidad. No hay que epilogar largamente sobre el hecho de que son las insurrecciones sucesivas modernas las que han hecho de la legitimidad un problema tan agudo, casi insoluble, perturbador y angustioso para la estabilidad de las unidades políticas. Las doctrinas, los partidos y los hombres que intentan adueñarse del poder por la violencia bajo el manto del derecho de resistencia, encontrarán siempre que el régimen que tratan de derrumbar es tiránico. Una propaganda bien orquestada, incluso puede pasar por tal el régimen más libre del mundo. Parece, pues, que la insurrección es una manifestación de potencia política y no un derecho. Si se examinan de cerca las insurrecciones históricas que acaecieron desde que el derecho de resistencia fue objeto de declaraciones solemnes y aparentemente legitimado por los juristas, se da uno cuenta de que la opresión no ha disminuido en el mundo. Visto bajo el ángulo de la esencia de lo político, este hecho nada tiene de extraño. Los regímenes sali-

dos de una insurrección no pueden sino perpetuar la ley del mando y la obediencia, y muy a menudo hay tantos motivos justificados para rebelarse contra el nuevo poder como contra el que derrumbó la insurrección.

42. LA LIBERTAD DE CRÍTICA.

Aún hay una última forma de desobediencia, que se podría calificar de indirecta. En apariencia, hasta se podría creer que no se trata de una desobediencia, pues los autores a quienes aludiremos afirman en principio una sumisión casi incondicional al mando, salvo en lo que concierne a la libertad de crítica. Y, sin embargo, sus doctrinas contribuyen a dar toda clase de justificaciones intelectuales a la desobediencia, ante la imposibilidad de separar dialécticamente el pensamiento y la acción, ésta inspirada sin cesar en aquél, o al contrario, en el curso de un perpetuo juego de reciprocidad. Antes de discutir los problemas que eleva este nuevo aspecto de la cuestión es conveniente examinar brevemente cómo la doctrina fue presentada, especialmente por Spinoza, Pierre Bayle y Kant.

Hemos visto anteriormente que Spinoza niega al ciudadano el derecho de intervenir en los asuntos del mando, aunque crea obrar por el bien de la Ciudad; por el contrario, debe someterse enteramente a la autoridad, que es la única que tiene el derecho de decretar lo que es políticamente justo. Para él no hay un régimen más legítimo que otro, pues cualquier gobierno es bueno, sea cual sea su forma, si responde a las exigencias de la seguridad y paz colectivas, y garantiza con ello su conservación. El papel de la ciencia política se limita, por consiguiente, a determinar los medios más apropiados a la realización de estas metas. En virtud de su doctrina de la naturaleza humana, Spinoza se ve llevado a proscribir el uso interior de la violencia (no su uso exterior), pues un medio así está demasiado sujeto a los caprichos y cobardías de las pasiones. «Nadie puede dudar que es mucho más útil a los hombres vivir de acuerdo con las leyes y las órdenes juiciosas de la razón, que tienden únicamente, como ya hemos dicho, a lo que es útil a los hombres» (135). Este racionalismo utilitarista dominará sobre toda la continuación del razonamiento spinozista. Por grande que sea el

(135) *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI, p. 297.

miedo que inspira el tirano, por crueles que sean sus procedimientos, no puede impedir al hombre pensar en lo que quiere ni robarle su libertad de juicio (136). Es cierto que un gobierno «puede con derecho considerar como enemigos a todos los que, en toda materia, no piensan enteramente como él; pero la discusión no se entabla ya sobre el derecho, sino sobre lo que le es útil» (137). La libertad de pensamiento individual aparece, pues, como el límite infranqueable de la potencia política. De forma que, en vez de buscar la supresión de esta libertad por la violencia, que nunca podría vencerla, interesa al gobierno acomodarse a ella. Obrando de esta manera, no sólo ganará la confianza de los súbditos, sino que vencerá también su propio temor. La libertad de conciencia es útil tanto a los gobernados como a los gobernantes, y se convierte así en la fortaleza de la seguridad interior y en condición de la paz social. Lejos de combatirla, el poder debe, por lo menos, respetarla, si no quiere favorecerla. Sin embargo, si la razón y la utilidad mandan al poder que salvaguarde la libertad de pensamiento, el súbdito debe, como contrapartida, so pena de desencadenar el mecanismo del miedo, limitar su crítica al solo dominio de las cosas del conocimiento y la ciencia. Todo lo más que le está permitido es comunicar su opinión al soberano, sin tratar de imponerla por medios políticos. Esto sería una sedición (138). La posición de Spinoza desemboca por este hecho

---

(136) "No puede hacerse que el alma de un hombre pertenezca enteramente a otro; nadie, en efecto, puede traspasarse a otro ni ser obligado a abandonar su derecho natural y su facultad de hacer de su razón un libre uso y enjuiciar todas las cosas." *Ibid.*, cap. XX, p. 337. O también: "Nadie, en efecto, podrá nunca, sea cual sea la entrega que haya hecho a otro de su potencia, y por consiguiente de su derecho, dejar de ser hombre; y nunca habrá un soberano que pueda ejecutarlo todo como quisiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a su bienhechor, amara al que le hizo daño, no sintiera ninguna ofensa por las injurias, no deseara ser liberado del temor, ni otro gran número de cosas parecidas, que forzosamente se rigen por las leyes de la naturaleza humana. Y esto creo que la experiencia lo hace conocer muy claramente." (*Ibid.*, cap. XVII, p. 314-315.)

(137) *Ibíd.*, cap. XX, p. 378-379.

(138) "En el caso de que un hombre demuestre que una ley contradice la razón, y exprese la opinión de que debe ser anulada, si al mismo tiempo somete su opinión al juicio del soberano (a quien únicamente corresponde el hacer y el anular las leyes) y se abstiene, mientras tanto, de cualquier acción contraria a lo que está prescrito por esta ley, es cierto que merece la aprobación del Estado y obra como el mejor de los ciudadanos; si, por el contrario, lo hace para acusar al magistrado de iniquidad y hacerle repelente, o bien intenta sediciosamente abrogar esta ley a pesar del magistrado, es del todo un perturbador y un rebelde. Vemos, pues, de acuerdo con qué regla cada uno, sin peligro para el derecho y la autoridad del soberano, es decir, por la paz del Estado, puede

en un verdadero divorcio entre pensamiento y acción, del que forma la base del régimen democrático. En efecto, en este régimen, «todos convienen en obrar por un decreto común, pero no sin razonar y juzgar en común» (139). Este divorcio es tan absoluto que Spinoza se niega a hacer descansar al Estado sobre cualquier concepto especulativo o ideológico, sea religioso, moral o científico, pues sabe que el pensamiento inquieta y divide; éste arriesgaría poner en peligro la seguridad común y también el conducir a la tiranía, que es el régimen de la opresión de las ideas en nombre de una idea. Lo que preconiza Spinoza es la libertad incondicional de la razón o la tolerancia, como contrapartida de una obediencia incondicional al poder, ya que llega hasta a condenar no sólo el derecho de resistencia, sino también al tiranicidio (140). En estas condiciones puede decirse que el fin del Estado no es sólo la seguridad, sino también la libertad. Entiende con esto el uso de la libre razón en la esfera de las cosas especulativas, con prohibición absoluta de extenderlas a la esfera de la acción (141).

A pesar de que Spinoza esté, en general, muy próximo a Hobbes, se aparta del autor de *Léviathan* en la cuestión de la libertad de crítica. Haciendo de ello una materia que escapa a la política, se convierte en precursor de la neutralidad de la política, que triunfará en el siglo XIX con el liberalismo. Esta neutralidad puede sin embargo, presentarse bajo distintos aspectos según se la considere, como Spinoza, un racionalismo en la política, o bien, por el contrario, como Pierre Bayle, un pretexto para el desorden. De ahí el tono particular que la libertad de crítica adopta en este último. Tal neutralidad consiste en rechazar todas las tesis que se enfrentan como

---

decir y mostrar lo que piensa; es bueno, a condición de dejar al soberano el cuidado de decretar sobre todas las acciones y abstenerse de cumplir ninguna contra este decreto, aunque tenga que obrar a menudo en contra de lo que juzga y profesa. Y lo puede hacer sin peligro para la justicia y la piedad; aún digo más: debe hacerlo si quiere mostrarse justo y piadoso." *Ibíd.*, cap. XX, página 381.

(139) *Ibíd.*, cap. XX, p. 387.

(140) *Ibíd.*, cap. XVIII, p. 356-357.

(141) "Ya que, en efecto, el libre juicio de los hombres es extraordinariamente variable, que cada uno piensa que sólo él lo sabe todo y que resulta imposible que todos opinen igual y hablen con una sola voz, no se podría vivir en paz si el individuo no hubiera renunciado a su derecho a obrar siguiendo el solo dictado de su pensamiento. Es, pues, únicamente al derecho a obrar por su propio dictado al que ha renunciado, y no al derecho de razonar y juzgar." (*Ibíd.*, cap. XX, p. 380.)

igualmente intolerantes. Este reproche vale en particular para los católicos tanto como para los protestantes, pues ambos son igualmente fomentadores de guerras de religión, a las que la estructura del Estado moderno ha puesto fin felizmente. La posición filosófica de Bayle, sin embargo, no es la de un escéptico, pues ve en la razón un instrumento de desmitificación y de progreso. Además, la crítica es una obra de salubridad, hace reinar la probidad intelectual revelando un parentesco de actitudes en la intransigencia de los adversarios de una controversia y separando lógicamente nociones que la polémica une para triunfar en la confusión. Sin embargo, no puede ser útil más que cuando se limita a la única esfera del conocimiento o a la república de las Letras (142), evitando el situarse en el terreno político. En efecto, por la naturaleza de las cosas, la acción política necesita ideas hechas y no ideas verdaderas, pues la estabilidad del cuerpo social descansa sobre costumbres, tradiciones y prejuicios. Introducir en ella la crítica es provocar la sedición y la guerra civil. Mientras en la república de las Letras «cada uno es a la vez soberano y súbdito de cada uno» (143), en la república política sólo hay que obedecer (144). La razón misma nos manda someternos al Estado. Primero, porque sería insensato introducir la razón crítica en un dominio donde no tiene nada que hacer, ya que no se trata de establecer en él la verdad. Luego, porque la libertad crítica no puede ejercerse realmente más que con la condición de que exista un orden político estable; aunque es necesario que el mando no confunda la crítica de un libro y la sátira política, pues «nada se usurpa de lo que depende de la Majestad del Estado dando a conocer al público las faltas que hay en un libro» (145). Cuando

---

(142) "Esta república es un estado extraordinariamente libre. Sólo se reconoce en él el imperio de la verdad y de la razón; y bajo sus auspicios, se hace la guerra inocentemente a quien quiera." *Dictionnaire historique et critique*, art. Catius.

(143) *Ibíd.*, art. Catius.

(144) "En una palabra, sea que el gobierno emprenda una guerra justa, sea una guerra injusta, sea que ordene sin necesidad, o con buenas razones, la destrucción de fronteras, es preciso que los particulares obedezcan a todo lo que se les ordene, y no os atreveréis a negar que los Vaudois no hubieran consentido cosas parecidas en una guerra que su soberano hubiera sostenido contra sus vecinos. Hay que vivir solitario en los desiertos de la Tebaida, o someterse a estas consecuencias inevitables de las sociedades humanas." "Aviso importante a los refugiados acerca de su próximo regreso a Francia", *Oeuvres de M. Bayle*, La Haya, 1737, t. II, p. 594.

(145) *Dictionnaire historique et critique*, art. Catius.

la crítica ataca el orden establecido, o bien se propone establecer uno nuevo, pierde su serenidad y no hace sino atizar inútilmente las pasiones en una esfera donde el espíritu partidario triunfa normalmente de la objetividad. Esto explica la desconfianza de Bayle hacia la democracia (146). Hay en realidad en la crítica un principio de destrucción (147) que la vuelve inadecuada para el trabajo de la construcción política, sea ésta injusta o justa. «En vano se buscaría un remedio» político en la crítica ya que «no hay que escoger entre el bien y el mal, sino entre el mal y lo peor, y ocurre a menudo que se escoge lo peor cuando se cree escoger el menor mal» (148) Así, Bayle separa muy netamente el dominio del pensamiento del de la acción, siendo la crítica soberana en el primero a condición de no discutir la obediencia, indispensable en política. El horror al desorden y a la guerra civil, aunque fueran desencadenados en nombre del progreso, le incita a decir: «Vale más permanecer enfermo que curar con el remedio de una caridad tan terrible» (149). Se podría resumir su pensamiento de la siguiente manera: la razón no podría ser crítica más que en el interior de ella misma, lo que significa que debe ser apolítica, pues sólo en la medida en que evita atacar al Estado será plenamente independiente y libre.

Sin embargo, le faltó a Bayle una teoría de la crítica, en el sentido en que la razón crítica sería también una crítica de la razón misma, con miras a analizar sus límites y aporías. Este trabajo lo realizará Kant. Ciertamente, la *Enciclopedia* y distintos publicistas franceses como Mably y Raynal, no habían dejado de aplicar igualmente la crítica a la esfera de lo político; pero nadie se preocupó entonces de justificar filosóficamente esta extensión. Lo que demuestra Kant es que no podría haber límites de la razón impuestos desde el exterior o bien fijados al antojo del filósofo que se abstiene, por prudencia o por otras causas, de tratar sobre uno u otro dominio de la actividad humana, sino solamente límites internos, que se deducen de la razón misma. Analizando la política desde este punto de vista, Kant llega a la siguiente conclusión: por necesaria, amplia y útil que sea la crítica y la libertad de pensamiento, sin embargo, nunca

(146) "Pensées diverses sur la Comète, contribution", *Oeuvres de M. Bayle*, t. III, p. 204.
(147) *Dictionnaire historique et critique*, art. Manichéens.
(148) *Réponses aux questions d'un provincial*, vol. 2, p. 102.
(149) *Dictionnaire historique et critique*, art. Aureolus.

podría justificar la desobediencia sin arruinar el Estado y los progresos de la propia razón. Lo esencial de su posición está expuesto en el artículo de 1784: *¿Qué son las luces?* Define en él la crítica, o las luces, como el paso del estado de minoría de edad al de adulto, o también de la obediencia bajo tutela a la obediencia libremente consentida en virtud de las necesidades políticas. Varios puntos de la argumentación de Kant son importantes.

1.° Como Bayle y la mayoría de los espíritus del siglo XVIII, Kant cree en la inocencia de la crítica, de la ciencia y de la libertad de pensamiento en general (150). El conocimiento se pone espontáneamente al servicio de la felicidad humana en virtud del postulado del progreso de la especie, que Kant deja entrever constantemente en este texto. «Los hombres trabajan por sí mismos en salir poco a poco de la barbarie, con tal de que nadie se esfuerce en mantenerlos en ella» (151).

2.° No existe ningún riesgo para la paz pública ni para el gobierno en favorecer, o por lo menos en dejar desarrollarse libremente esta libertad, pero sí existiría un riesgo al querer impedir el inevitable progreso, pues esto es lo mismo que hollar los derechos más sagrados de la humanidad. Resulta que las decisiones contrarias de un poder soberano o de un Parlamento son nulas y mal avenidas. *Cesar non est supra grammaticos.* El desarrollo del conocimiento obedece a una ley que le es interna, no a las leyes que se procura imponerle desde fuera. Así, Kant se erige también en defensor de la neutralidad política. Con tal de que el soberano «se cuide de que ninguna mejoría verdadera o supuesta perturbe el orden civil, puede dejar a sus súbditos libres de hacer lo que crean necesario para la salvación de su alma» (152).

3.° La libertad de pensamiento forma un todo. Es, pues, totalmente absurdo relegarla a ciertos dominios como las letras y las artes y prohibirle la exploración de los asuntos religiosos o polí-

(150) "La difusión de las luces no exige otra cosa que libertad; y la más inofensiva de las libertades es la de hacer públicamente uso de la razón en todas las cosas." "Qu'est-ce que les lumières?", trad. Barni, in KANT, *Ecrits politiques*, París, la Renaissance du Livre, 1917, p. 189.

(151) *Ibid.*, p. 195. Sobre la noción de progreso de la especie, ver el opúsculo de KANT, titulado: *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, proposición II.

(152) *Ibid.*, p. 193.

ticos. «Incluso para la legislación no existe ningún peligro en permitir a sus súbditos hacer públicamente uso de su propia razón y publicar sus pensamientos sobre las mejoras que se podría introducir, así como hacer libremente la crítica de las leyes ya promulgadas» (153). Esta amplitud constituye una ventaja para el pueblo y para el gobierno, y al mismo tiempo, responde a la vocación moral de la humanidad (154).

4.° El hecho de que la libertad de pensamiento no podría dejar de ser universal, sólo tiene sentido si el público como colectividad participa de ella, puesto que cada uno se vuelve capaz de pensar por sí mismo. De ahí el peligro de las revoluciones que, bajo el pretexto de favorecer las luces, impiden su difusión. En efecto, lejos de favorecer el progreso intelectual, precipitan a los hombres a otro fanatismo y otros prejuicios. «Una revolución puede causar la caída del despotismo de un individuo y de la opresión de un dueño codicioso y ambicioso, pero nunca una verdadera reforma en la manera de pensar; nuevos prejuicios servirán, igual que los antiguos, para conducir las ciegas masas» (155).

La libertad de pensamiento, sin embargo, tiene un límite: el del uso privado de la razón. Kant distingue, en efecto, el uso público de la razón, que consiste en emplear la crítica a título de sabio ante el público entero de lectores que forman la «sociedad general de los hombres», y su uso privado, que utiliza el saber para un fin político determinado en tanto se ocupa un puesto de confianza en la administración civil y militar (156). El primer uso debe ser enteramente libre, pues el hombre de pensamiento es absolutamente dueño en su dominio, obedeciendo a las solas normas del conocimiento, sin que ninguna autoridad exterior pueda im-

---

(153) *Ibid.*, p. 195.

(154) "Cuando la naturaleza ha desarrollado, bajo su dura envoltura, el germen que ella vigila con tanta ternura, esto es, la inclinación y vocación del hombre por la libertad de pensar, entonces esta inclinación reacciona insensiblemente sobre los sentimientos del pueblo (al que poco a poco infunde mayor capacidad de libertad de acción), y finalmente, sobre los principios mismos del gobierno, el cual encuentra su propia ventaja al tratar al hombre, que entonces ya no es una máquina, conforme a su dignidad." *Ibid.*, p. 196.

(155) *Ibid.*, p. 189.

(156) La terminología de KANT es más bien extraña. Llama privado al uso de la razón al servicio de la vida pública, y público, el de un hombre que la utiliza como simple particular.

ponerle una orientación definida o una prohibición. El segundo, por el contrario, porque tiene que armonizarse con los fines del gobierno obrando en nombre de una colectividad política particular, exige la obediencia. Kant añade aún una precisión importante: el administrador o el oficial, ligados por la obediencia en el ejercicio de sus funciones, tienen a pesar de todo el derecho de hacer un uso público de la razón, cuando hablan como sabios al servicio del espíritu universal. «Será muy de lamentar que un oficial, habiendo recibido una orden de su superior, quisiera razonar en voz alta, durante su servicio, sobre la conveniencia o la utilidad de aquella orden; debe obedecer. Pero no se le puede prohibir equitativamente que, como sabio, haga sus observaciones sobre los errores cometidos al servicio de la guerra y someterlos al juicio de su público» (157). Lo que Kant expresa aún de otra manera, adueñándose de una fórmula de Federico el Grande: Razonad como queráis sobre todo lo que queráis; solamente obedeced. A la inversa, sin embargo, el sabio no debe tampoco olvidar que también es un ciudadano y que, como tal, participa en la vida de la colectividad. Desde este punto de vista, él también está ligado por la obediencia, así Kant lo expone en la *Métaphisique des moeurs*, en la cual condena cualquier derecho de resistencia. «No hay... contra el supremo legislador del Estado, ninguna resistencia legítima por parte del pueblo; pues no hay estado jurídico posible si no es gracias a la sumisión de todos a su voluntad legislativa para todos. No se puede admitir de ningún modo, en lo que a él se refiere, el derecho de sedición *(seditio)*; aún menos el de rebelión *(rebelio)*, y menos que cualquier cosa el de atacar en él, como individuo (como monarca), bajo pretexto de abuso de poder *(tyrannis)*, su persona o su vida *(monarchomachismus sub specie tyrannicidii)*. La menor tentativa de este tipo es una alta traición» (158). Se deduce de todo esto que también Kant separa el

(157) *Ibíd.*, p. 190.

(158) *Métaphysique des moeurs*, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, 1.ª parte: *le droit public*, 1.ª sección, *Remarque géneralex*, & A, trad. Barni, en KANT, *Ecrits politiques*, p. 122. La doctrina kantiana de la obediencia y de la resistencia es de las más firmes. Primeramente, "no puede haber en la constitución artículo alguno que permita a un poder del Estado ofrecer resistencia al jefe supremo, en el caso de que violara la ley constitucional, y, por consiguiente, lo restrinja" (*ibíd.*, p. 12), pues semejante disposición es contradictoria, ya que significa que la legislación soberana ya no sería soberana. Luego, un

dominio del pensamiento y de la acción, y afirma el carácter irrevocable de la obediencia política, no ya por razones de prudencia o de táctica, sino en virtud de necesidades racionales de la política.

Una filosofía de la autonomía de las esencias, tal como la defendemos en esta obra, no puede sino aprobar la distinción de géneros por los cuales abogan los autores antes nombrados, separando rigurosamente la esfera del pensamiento y de la acción. Sin embargo, sería ilusionarse sobre la solidez de una posición parecida si se olvidara su complemento, esto es, *la dialéctica* entre las esencias o los géneros. Sólo podría ser erróneo el dar crédito a la idea de la inocencia de la ciencia o de la libertad de pensamiento en general, y sobre todo si se cree que la crítica podría aislarse por mandato en el mundo del conocimiento, sin tratar de inmiscuirse en el de la acción. A un autor le es posible *individualmente* mantenerse firme en su posición apolítica, pero entonces elude el problema de las consecuencias inevitables de sus escritos. Ningún escritor es dueño de su público; cada uno tendra que saber, pues, por experiencia general, que una idea tan conquistadora como la de la libertad de crítica rebasará siempre los límites que un teórico pueda imponerle. No hay duda de que el *Tractatus theologico-politicus* sirvió de máquina de guerra en política. A pesar de todo el cuidado que Bayle puso en separar rigurosamente ciencia y política, fue el primero en transgredir, indirectamente por medio de supuestos, su propia doctrina, y a veces hasta directamente (159).

---

cambio constitucional no podría ser obra sino del soberano, y no impuesto por una revolución, pues de otro modo, la violencia andaría con la cabeza levantada y se erigiría en principio superior al derecho. Finalmente, no es político ejecutar a un soberano destronado; "nunca existe un derecho para castigar al soberano por su pasada administración, pues todo lo que hizo en su calidad de soberano debe ser considerado como hecho de una manera exteriormente legítima, y el soberano, como fuente de leyes, no puede obrar injustamente." (*Ibíd.*, p. 123, nota.) Una ejecución solemne de un monarca llega a ser hasta un crimen inexplicable. Sin embargo, cuando la revolución ha triunfado, los súbditos tienen, a pesar de la ilegalidad de su origen, la obligación "de someterse, como buenos ciudadanos, al nuevo orden de cosas, y no pueden honestamente negarse a obedecer a la autoridad que posee actualmente el poder". (*Ibíd.*, p. 126.)

(159) El propio BAYLE reconoció que la neutralidad crítica suscita siempre la enemistad. Dice del crítico: "En vano pensó ser en la orilla un espectador tranquilo de las emociones de este mar. Allí está más expuesto a la tempestad que si se hubiera hallado en una de las flotas. Es éste el destino inevitable de los que quieren conservar la neutralidad en medio de las guerras civiles, sea de Estado, sea de religión. Están expuestos a los insultos de los dos partidos a

No se trata de reprochárselo, pues su concepto de la crítica llevaba en germen la politización de la crítica y de la libertad de pensamiento. En efecto, cuando escribía que, en la República de las letras, «todos los particulares tienen al respecto el derecho de vida o muerte», y que «los amigos deben tener cuidado con sus amigos, los padres con sus hijos, los suegos con sus yernos: es como un siglo de hierro» (160), introducía el principio del *bellum omnium contra omnes*. En efecto, es contrario al concepto y al espíritu de la crítica al dejarse confinar en límites fijados de antemano, so pena de perder su sustancia y su razón de ser. El antagonismo entre las ideas se extiende siempre en lucha entre los hombres y toma, tarde o temprano, un aspecto político. Es difícil entender cómo Kant, que vivía en un siglo en el que se preconizaba el despotismo ilustrado, pudo haber creido en el carácter inofensivo de la ciencia. En la medida en que estaba convencido de la justeza de una cierta política, se veía forzosamente llevado a introducirla subrepticiamente en su distinción entre el uso público y el uso privado de la razón, y propalar, por tanto, una idea política determinada. Resulta de todo esto que no existe neutralidad política verdadera. Cualquier pensamiento provoca necesariamente tomas de posición implícitas o inconscientes, aunque esta apreciación no nos impide el procurar entender con lucidez la esencia de las cosas.

---

la vez; se crean enemigos sin hacerse amigos, mientras que si hubiesen tomado partido con calor por uno de los dos bandos, hubieran tenido amigos y enemigos." *Dictionnaire historique et critique,* art. Eppendorf, 1090 b. Expresado de otro modo, la neutralidad es también una posición política.

(160) *Dictionnaire historique et critique,* art. Catius. R. KOSELLECK anota con justeza, en *Kritik und Krise* (Friburgo en Brisgau, 1959, p. 91), a propósito de Bayle: "la guerra civil que el Estado había eliminado, reaparece de improviso y precisamente en la esfera de lo privado, que el Estado tuvo que conceder al hombre como hombre". Además, la crítica se aprecia como tanto más inocente al considerar el poder político como el más abusivo, de manera que el buen monarca tenía fama de más peligroso que el mal monarca, porque impedía a los súbditos adueñarse de lo que hay de nocivo en cualquier poder político. Cuando se lee en la *Enciclopedia* esta frase: "Tal sería el empleo de un crítico superior: ser finalmente el juez, no el tirano de la Humanidad", hay que percatarse de que deja translucir, bajo su aspecto inofensivo, una ambición política temible, ya que da a entender que el poder político es una especie de maldad y el enemigo del poder espiritual

43. El ciudadano contra los poderes.

Por poco que se haga abstracción del desconocimiento de la relación dialéctica entre pensamiento y acción, se da uno cuenta de que la actitud crítica plantea uno de los problemas fundamentales de la política y además aclara a la vez el fenómeno de obediencia y el de desobediencia. Hay hipocresía en cualquier obediencia, por el hecho de que es sumisión exterior a una autoridad cuya orientación y métodos no se comparten necesariamente. Por esta razón, la crítica puede ser como una compensación de sinceridad. Así es como lo vio Alain (161). Ciertos aspectos de su pensamiento podrían permitir creer que opone igualmente pensamiento y acción. No es sino una apariencia, pues él no cree en la inocencia de la razón (162). Su filosofía política es esencialmente pragmática, basada en una constante observación del animal político.

En lo que concierne al problema que aquí nos interesa, la posición de Alain se puede resumir de la siguiente manera: afirma la necesidad absoluta de la obediencia como condición del orden y libertad, y condena todas las violencias y tumultos inútiles de las reuniones, desfiles, motines, pues esta clase de manifestaciones da al poder el pretexto de ahogar y amordazar la opinión. «El método de gritar es muy malo; siempre ha fortalecido a los poderes» (163). Por la misma razón condena, sin emplear sin embargo la expresión, el derecho de resistencia, pues se opone a cualquier revolución, a cualquier movimiento que tienda a derrumbar el poder o el régimen existente (164). ¿Por qué es preciso obedecer? No sólo porque hay un mando y éste es necesario en virtud de la

(161) "El centro del pensamiento de Alain es la distinción entre la obediencia y la crítica, o en otros términos, entre el poder temporal y el poder espiritual. En este sentido, me parece que Alain tocó lo esencial." R. Aron, "La pensée politique d'Alain", *Revue de Métaphysique et de Morale*, abril-junio, 1952, p. 194.

(162) "La tiranía siempre será razonable, en el sentido de que buscará siempre especialistas y los irá buscando cada vez mejores, como lo hace el ejército. Y la razón, por el contrario, siempre será tiránica, porque el hombre que sabe nunca soportará la elección y la libertad en el hombre que no sabe. Así, el tirano y el sabio se ven aliados por su esencia, y lo que hay de más odioso se encontrará cada vez más unido a lo que hay de más respetado." Alain, *Politique*, página 215.

(163) Alain, *Politique*, p. 133.

(164) "La fuerza debe permanecer en la ley. En la ley. Pero aquí veo la ambigüedad. No quiere decirse con esta fórmula de la política universal, que es la justicia la constitución, la fuerza legítima, la que deba vencer; sino que es el representante de la ley el que debe vencer, sea justo o no." *Ibid.*, p. 201.

naturaleza misma de la sociedad, sino también porque la desobediencia declarada no modifica en nada la política. «La política no ha cambiado y no cambiará. La estructura del hombre es siempre la misma y lo que decía Platón de ella todavía sigue siendo verdad hoy en día» (165). Sólo pueden ser cambiadas muy pocas cosas, porque los hombres no disponen las leyes que les agradan, sino de las que les imponen las necesidades económicas, sociales y otras. El error estriba en creer que se puedan modificar de improviso el hombre y la sociedad, en nombre de un gran proyecto, mediante «movimientos catastróficos». En la práctica, no es necesario cambiar de régimen para establecer una ley sobre retiros obreros, seguridad social, o para organizar un ejército fuerte y hacer buenos negocios: una monarquía puede realizarlo al igual que una democracia, y un régimen liberal al igual que una dictadura. Existe una especie de presión de la historia que impone estas fórmulas de sentido común. Por otra parte, sea cual sea el régimen, las estructuras políticas esenciales no varían en absoluto. «Un régimen socialista siempre tendrá un prefecto de policía, un general, un juez supremo, que hollarán alegremente las libertades si se les deja hacer; y los subordinados imitirán a los grandes jefes, como se puede ver por todas partes» (166). ¿Qué hace el marxismo con respecto al gobierno? «Piensa en el poder, en la policía, en el ejército». Sólo una cosa, y es fundamental, cambia de un régimen a otro: el derecho de expresar libremente la opinión. Es verdad que Alain analiza la cuestión en el contexto limitado de lo que él llama el radicalismo, pero, porque su reflexión se basa en una teoría de la naturaleza humana, su pensamiento rebasa aquel marco estrecho. Alain carece en absoluto de la superstición de la opinión, pues sabe muy bien que, por tratarse de una potencia, obedece a las leyes de la potencia (167). Cae en el fanatismo, en la devoción al jefe, en la aclamación estúpida. El primer gesto de los vocingleros de la libertad ¿no es proponer «votar con papeleta abierta»?

(165) *Ibíd.*, p. 233.
(166) *Ibíd.*, p. 212.
(167) "El individuo, elemento de la muchedumbre, pide protección contra la muchedumbre. Si la muchedumbre mandara sobre la política, tendríamos siempre la guerra; guerra exterior y guerra civil. El estado es pacifista; él lo dice y yo lo creo." *Ibíd.*, p. 174.

Luego, el dictador reina por la opinión (168). Todo esto lo rechaza Alain. «Se escoge como opinión la que se juzga que todos habrían de tener. Pero ¡cuidado!: la opinión es cosa cerrada, secreta, muda, obstinada» (169). Se nota que Alain fue lector de Spinoza. La opinión verdadera no está recogida, sino dispersa. Ella es juicio. Obedece, pero no sigue, no aprueba. Ella es la que designa bajo el nombre de «resistencia» un concepto que no es sino otra palabra con que reemplazar la de crítica. Mejor que nadie, Alain define así la desobediencia indirecta: obedecer al poder, sí; respetarlo, no. Así como la ola no es adorada, sino que se la utiliza, tampoco debe ser venerado el Estado. Sería insensato odiarlo, pero no menos insensato amarlo (170). Para Alain, la política es de esencia inferior; el orden es bajo porque se trata sólo de necesidad. Da a este pensamiento fórmulas múltiples y variables, que expresan toda aquella noción de resistencia del espíritu: «obedecer con el cuerpo, pero nunca obedecer con el espíritu»; «un desdén obediente es rey»; «nuestras pasiones políticas previenen de que obedecemos demasiado, etc.» (171).

Se ha subrayado con razón el irrealismo en que desembocan finalmente las premisas pragmáticas de Alain (172). Tal vez sea éste el destino de cualquier política del entendimiento. Más exactamente, existe sin duda un antagonismo inevitable entre entendimiento y política. Alain cree en un control posible del mando por la opinión, y sobre todo por el juicio, a diferencia de Spinoza, Bayle y Kant, que procuran sustraer el conocimiento al dominio de lo político, por culpa de la incompatibilidad entre espíritu y fuerza. A pesar de que estos cuatro autores exigen igualmente una entera obediencia al poder, sus razones no son las mismas: Alain espera, con esta sumisión, controlar mejor lo político; los demás piensan poder liberar por este medio el pensamiento del control político. Sea cual sea la solución adoptada, una de las dos anteriores o cualquier otra, de tipo hegeliano, por ejemplo, según la cual el

(168) *Ibid.*, p. 97.
(169) *Ibid.*, p. 202.
(170) *Ibid.*, p. 129.
(171) *Ibid.*, p. 31-32-135.
(172) "La doctrina de Alain no se puede aplicar sino allí donde es más nociva que útil. Allí donde sería indispensable, contra los destrozos del fanatismo, no queda nadie para ponerla en práctica." R. ARON, en el artículo anteriormente citado, p. 198.

espíritu estaría inmanente en el Estado para transformarse en una organización razonable y universal de la libertad, una conclusión se impone: las relaciones entre Sócrates y César siempre son difíciles y sin duda nunca se encontrará una solución práctica satisfactoria. Parece, pues, que más vale acomodarse a esta situación y procurar entender por qué espíritu y política se oponen y sacan conclusiones desde el punto de vista de la esencia de lo político.

44. Lo temporal y lo espiritual.

Al contrario que Hegel y los post-hegelianos, los filósofos que acabamos de analizar han puesto el dedo sobre el mayor problema de la vida política, el del conflicto entre poder espiritual y poder temporal. El hecho de que se le haya dado distintas soluciones, puramente teóricas, no modifica en nada el fondo de la cuestión. Es seguramente Alain quien, a pesar de la orientación particular de su doctrina, explicó mejor aquel antagonismo latente que Spinoza, Bayle y Kant presintieron. Unicamente el espíritu es el verdadero creador; la fuerza es sólo una potencia de conjunto. En efecto, por naturaleza, el pensamiento es herético, y por este hecho no se acomoda con las uniones y los compromisos necesarios para la acción política. El espíritu es crítico, lo que significa que vive de dudas, de contradicciones, que busca pruebas, progresa por demostraciones, aclara, procura entender, explicar y convencer; es «antisocial». La fuerza, por el contrario, combina, afirma, domina, busca la aprobación y los aplausos, utiliza el argumento para persuadir y no para instruir: hace creer. El espíritu juega con el tiempo, construye hipótesis, las abandona, las vuelve a tomar: sabe esperar. Por el contrario, la fuerza está sometida a la ley de la urgencia y a las prioridades. La política está directamente en contacto con la existencia, defiende posiciones y particulariza problemas; el espíritu razona y sueña, busca las causas y propone los fines. La política necesita de una sola idea, pero que sea capaz de orientar la acción; el espíritu se divide en ideas múltiples y combate en seguida lo que acaba de afirmar (173).

(173) Alain se inspira en la distinción que Le Comte estableció entre el poder espiritual y el poder temporal, y en las cinco oposiciones que la caracterizan: el poder espiritual es moral, eterno, teórico, general y universal; el poder temporal

En virtud de la dialéctica entre las esencias, el espíritu penetra siempre de una manera o de otra en la política y, según los regímenes, con mayor o menor intensidad. Veremos más adelante que siempre hay una razón, por lo menos difusa, en cualquier orden. Lo que está excluido es que el espíritu pueda volverse pura fuerza, e inversamente, o bien que la política pueda volverse puro conocimiento o pura moral, y al contrario. La sustitución de una esencia por otra, es imposible. Tal vez sea esto lo que querían expresar Spinoza, Bayle y Kant al separar rigurosamente conocimiento y acción. Sin duda, también por esta razón, Alain proponía un control puramente exterior de la política por el espíritu. Este no tiene vocación de mando; tampoco puede pretender la dominación política sin desnaturalizarse. «El espíritu que reina ya no es espíritu» (174). Se encuentra una actitud parecida en A. Comte. Nadie, sin duda, insistió tanto sobre la necesidad de una cooperación constante entre el poder temporal y el poder espiritual; pero señala también que estas dos potencias «no pueden nunca coincidir plenamente» y que el ejercicio del mando no puede ser sino funesto para el espíritu. Añade que la separación de los poderes, latente en el antiguo politeísmo, se manifestará siempre, «cada vez más a medida que la civilización se desarrolla» (175). La confusión de los dos poderes no tiene otro resultado que el de corromper el espíritu, sin ningún provecho para la política.

Se deduce de esta oposición entre espíritu y política una doble consecuencia. La primera es muy conocida, por lo menos bajo uno de sus aspectos, y constituyen un tópico de la filosofía política: el poder político representa un perpetuo peligro para la libertad del espíritu. Podemos, pues, prescindir de examinar más detenidamente este tema. Por el contrario, se presta mucho menos atención al otro aspecto del mismo. La rivalidad entre el poder temporal y el poder espiritual no se ejerce en sentido único: el espíritu puede también representar un peligro para la política e indirectamente

es material, ligado al presente, práctico, especial y parcial (*Système de politique positive*, ed. Crès, París, 1912, t. II, p. 314-320).

(174) Alain, *Politique*, p. 137, y también: "En cuanto el espíritu obliga en vez de aclarar, ya no es espíritu. La primera condición de este tipo de poder es el no poder nada fuera del pensar y del juzgar." *Ibíd.*, p. 70.

(175) A. Comte, *op. cit.*, t. III, p. 198. Esta separación está igualmente en la base de las filosofías políticas tradicionalistas de De Maitre y Donoso Cortés, que ven en ella la condición de cualquier libertad política.

para el hombre, si bien es verdad que la política es una de sus actividades esenciales. La acción disolvente de la crítica al derrumbar las estructuras sociales, sume a la ciudad en la desgracia, pues un poder discutido sin cesar se vuelve inestable y acaba por desorientar a los individuos que tiene a su cargo. Los Justos de la crítica no son inocentes. Por otro lado, los gobiernos con pretensión filosófica y moral no tienen, la mayoría de las veces, otra salida que la dictadura, cuyo principio consiste en la connivencia de una idea con la violencia. Finalmente, si la fuerza es francamente brusca, es más sincera, al contrario del espíritu, que emplea vueltas y estratagemas propias de la astucia. No sin razón se vio en el poder espiritual una *potestas indirecta* que justifica los actos detestables por la pureza de los seudo-fines últimos. Sería una equivocación imputar sólo a los teólogos el error del poder indirecto. Ciertamente, Bellarmin y Suárez fueron los primeros teóricos; de hecho, se trata aquí sobre todo de un método de acción propio de la *intelligentsia,* que disimula su sed de poder despreciando la política, al mismo tiempo que recurre a los medios ocultos. El procedimiento es tanto más degradante, humanamente hablando, cuanto que se ejerce en nombre del espíritu (176). La segunda consecuencia es que, si bien un intelectual puede convertirse en un excelente hombre político, no es por el hecho de que sea un intelectual. Con más precisión, la inteligencia no es por sí misma una señal de capacidad política; se requieren otras cualidades, como el valor, el sentido de lo apropiado, de la oportunidad, el sentido de la decisión y de la responsabilidad. No es más que un postulador de la política del entendimiento de Alain, su desconfianza hacia un gobierno de intelectuales o hacia un poder ordenado de acuerdo con las leyes del espíritu. En efecto, no cesa de decir que, por su naturaleza, cualquier mando es teocrático, militar o monárquico (177). Al mismo tiempo que se erige en abogado de la demo-

---

(176) Quede entendido, de una vez por todas, que el hombre del progreso se caracteriza esencialmente por su confianza en las conquistas del espíritu sobre la política, mientras que el reaccionario denuncia los males posibles del espíritu en política. Es evidente que un análisis de la esencia de lo político no podría dejarse encerrar en una distinción tan torpe, reconociendo sin embargo prácticamente la importancia ideológica de una tal clasificación.

(177) *Politique,* p. 31, 109, 213, 257. Se encuentra la misma desconfianza hacia los intelectuales, en A. COMTE: "La razón pública no tardará en apoyar la útil resistencia de los gobiernos actuales, para rechazar radicalmente las ciegas pre-

cracia de la opinión, acusa también su debilidad: «Si no es más que un cerebro, no obrará; si no obra, pronto cesará de pensar» (178). Una política intelectual no puede ser sino de oposición, y eventualmente de desobediencia, no de gobierno. Los cambios de constitución o de ideología no modifican la esencia ni las máximas de lo político.

Sin embargo, sean cuales sean las ventajas que Alain cree encontrar en la política de entendimiento o de constante oposición, su filosofía política se inclina hacia la apología clerical del poder indirecto y, por consiguiente, a la desobediencia indirecta. Se podría hacer la misma observación referente a la actitud de Bayle o de Kant. La fórmula: «ceder absolutamente y al mismo tiempo resistir absolutamente» (179), instituye menos un control del poder, que cultiva la desconfianza permanente hacia el mando. Esta consecuencia es inevitable, habida cuenta del postulado metafísico que sirve de base a este tipo de doctrina, esto es, que la política es una especie de mal radical. Sin cesar, Alain insiste sobre la idea de que el poder es siempre malo y corruptor, que «conduce naturalmente a la tiranía», que «el abuso del poder es un fruto natural del poder», etc. (180). El resultado es una constante sospecha de la actividad política en nombre de principios éticos nunca definidos. Este constante envilecimiento del poder degrada, por lo menos, tanto la obediencia como el mando. En efecto, la desobediencia se vuelve hipócrita, mina soterradamente la autoridad, a diferencia de la desobediencia abierta, menos crítica porque es más pasional y, en todo caso, más leal, de la rebelión individual y la insurrección colectiva. En esta última situación, el adversario combate con la cara descubierta y la relación de fuerzas marcará la decisión; en el segundo caso, es la colectividad entera con su gobierno la que se sitúa en una inestabilidad crónica. A falta de aprobación y de entrega, el mando exige un mínimo de confianza, por el hecho de que está establecido en la sociedad, en medio de ciudadanos que

---

tensiones políticas de nuestros pretendidos pensadores. Bajo el impulso sistemático del positivismo, desvanecerá directamente cualquier aspiración real de los teóricos a la potencia temporal, como un síntoma cierto de mediocridad mental y de inferioridad moral." *Système de politique positive*, t. II, p. 321.

(178) *Politique*, p. 11.

(179) *Ibíd.*, p. 31.

(180) *Ibíd.*, en particular p. 7 y 211. Se encontrará una actitud análoga en BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. Bourgogne.

aquél tiene como misión organizar: no les es, pues, totalmente extraño. Alain tiene la esperanza de escapar de estos inconvenientes haciendo de la política un careo entre individuos, por un lado el jefe y por el otro los ciudadanos solitarios (181). Semejante concepción sorprende menos por la desconfianza que testimonia hacia las asambleas y las muchedumbres, que por el papel que atribuye a lo político en la economía general de la sociedad. Lo político no es uno en sí y la sociedad es otra cosa que una reunión de individuos. Desde el momento que lo político es inmediatamente social, el individuo no puede obrar solitariamente sobre el poder, sino por conducto de la sociedad, es decir, por los partidos, organizaciones y agrupaciones de toda clase, por asambleas o muchedumbres. Aislar teóricamente el presupuesto del mando y la obediencia es una cosa; admitir que la actividad política práctica se reduzca al careo de un jefe con individuos aislados, es otra. No existe ningún Estado que contenga una relación tan simple y directa del poder hacia los gobernados. Es cierto que el fenómeno de masas no tuvo siempre la importancia que actualmente tiene, pero siempre tuvo, también en las democracias directas antiguas, agrupaciones e intermediarios más o menos organizados entre el poder y los ciudadanos. Ser ciudadano significa ser miembro de una colectividad y no ser un individuo por sí, o un sencillo espectador, o bien un sabio «sentado en el suelo y jugando a ser acróbata» (182). A pesar de que se pueda descubrir el origen contractual de lo político, la vida en colectividad política exige una concordia, un acuerdo, o si se quiere, un *consensus* basado en convenciones.

Lo que es incontestable, y las doctrinas que acabamos de analizar lo demuestran ampliamente, es la existencia de un antagonismo fundamental entre el espíritu o la libertad de pensamiento

---

(181) "Si deseamos una vida pública digna de la Humanidad presente, es preciso que el individuo siga siendo individuo por todas partes, sea en el primer puesto, sea en el último. Sólo el individuo piensa que cualquier asamblea es estúpida. Haría falta, pues, por un lado, un poder concentrado y fuerte, un hombre que tuviera campo de acción y que pudiera realizar algo sin preocuparse de estas objeciones previas que todo lo entorpecen. Al mismo tiempo y correlativamente, espectadores que conservasen sus puestos de espectadores, sin ningún proyecto, sin ningún deseo de ocupar el escenario, pues el juicio también exige su campo. Y que cada espectador fuese lo más solitario posible y no se preocupara de acomodar su pensamiento con el del vecino." ALAIN, *Le citoyen contre les pouvoirs*, París, 1926, p. 159-160.

(182) *Politique*, p. 147.

y la política. La desobediencia indirecta es una de sus manifestaciones más típicas, aunque pretenda aportar una solución al conflicto. Libertad de crítica y política se excluyen y, sin embargo, no se desarrollan sino gracias a su oposición, sin que se pueda imaginar el fin de este proceso. Ciertamente, a la larga y a fuerza de minar lentamente la autoridad, Sócrates acaba por triunfar temporalmente de César—ningún régimen es eterno—, pero César toma en seguida su revancha, reuniendo el trabajo del espíritu en dogmas e ideologías nuevas, capaces de justificar el nuevo poder y, por esto mismo, cualquier poder. César utiliza rápidamente lo que viene del espíritu para dominar el espíritu, el cual se ve obligado a reanudar su trabajo de Penélope. Este ciclo parece eterno. En virtud del espíritu, cada uno es el dueño y el uno es igual al otro. Pero esta igualdad se rebate en seguida. Tener derecho absoluto a la violencia, a la resistencia, a la insumisión, a la propaganda, a la crítica, nos precipita en el estado de naturaleza de Hobbes. El derecho, ciertamente, está en la igualdad, pero como reconoce, a pesar de todo, Alain, «el derecho es lo que vuelve malos a los hombres» (183). El miedo al desorden de la libertad y a la injusticia de la igualdad, a pesar de lo arbitrario de sus decisiones, hace de lo político una necesidad. Aparece como el instrumento indispensable de la protección de la colectividad, resistiendo a la dispersión y al aniquilamiento. Dicho en otros términos, si la sociedad no fuera decididamente política, los hombres se hubieran visto obligados a inventarla como tal. Sometiéndose exteriormente a la voluntad política, el espíritu admite su necesidad, aunque sigue manifestando su insumisión crítica, sin la cual no sería espíritu. Así, la tensión entre el espíritu y la política es constante. Pero hay que entender bien su significado.

La crítica es el fermento del relativismo y se encuentra en la base de todas las doctrinas pluralistas, precisamente porque se erige como juez de todas las cosas. Si el vocablo no estuviera tan gastado, se podría decir que es humanista, esto es, que no acepta ni superioridad ni trascendencia sin jerarquía exterior, sea en el orden moral, político, religioso o económico. En otros términos, afirma la única soberanía del espíritu. Desde este punto de vista,

---

(183) *Politique*, p. 104.

el hombre es el centro coordinador de toda clase de actividades yuxtapuestas, paralelas y equivalentes, situadas todas sobre el mismo plano, sin que ninguna pueda prevalecer en relación con las otras. La crítica, si bien no niega la revelación, la ignora sin embargo. Reconoce la existencia de jefes, pero su personalidad y sus actos se dejan analizar positivamente al igual que los de un sabio, un profeta o un artista. Procura, pues, establecer una especie de equilibrio por nivelación entre las distintas esferas de la expresión humana, sin ninguna gradación entre ellas, situando a todas bajo la dependencia del juicio educado del crítico. Un historiador puede ser individualmente más perspicaz, más clarividente y más profundo que otro, pero no hay subordinación de una especie de historia a otra. La historia política o diplomática no posee ninguna superioridad intrínseca sobre la historia de las religiones, sobre la historia de las ciencias o sobre la historia del arte. Todas son igualmente dignas de interés y sólo las preferencias personales orientarán al historiador hacia tal dominio en vez de tal otro. Desde el punto de vista de los presupuestos de la crítica, es lógico que una actitud semejante esté plenamente justificada. El papel del historiador de las religiones no es el de confesar su fe, demostrar que una religión triunfa intrínsecamente de las demás, ni proclamar que la religión es en sí misma superior a la ciencia, la moral, el arte o la política. En el espíritu de la crítica, ninguna actividad humana goza de un estatuto privilegiado, sino que todas son iguales. La afirmación de una jerarquía entre ciencia, moral, política, economía y religión, así como la creencia en una preponderancia de una de estas esferas sobre las demás, depende siempre de la selección subjetiva de cada individuo. En la medida en que la filosofía de las esencias, que sirve de base a la orientación del presente libro, es crítica, admite igual y necesariamente la pluralidad de las esencias, sin prejuiciar la primacía de la una sobre la otra. Por el contrario, cada una es autónoma, aunque tengan entre sí relaciones dialécticas cordiales o bien hostiles, según las circunstancias y las épocas.

Sin embargo, estaríamos muy alejados del problema si se planteara únicamente en los términos de la crítica. Cuando se analiza una esencia en sí misma para entender el significado de sus presupuestos propios, la cuestión se presenta bajo otro aspecto. Cuan-

do se aceptan exclusivamente los presupuestos de la crítica, solamente entonces las cosas se relativizan y se neutralizan en el pluralismo, pero no ocurre así cuando se toman igualmente en cuenta los presupuestos de las demás esencias, en particular de la política. Cada esencia tiene un movimiento y un desarrollo peculiares, que no están forzosamente de acuerdo con los fines de la crítica. La cuestión que se plantea entonces es la siguiente: la crítica ¿es verdaderamente la única soberana, y con qué derecho? ¿Hay que abordar el análisis de lo político, por ejemplo, únicamente desde el exterior con los presupuestos de la crítica, o bien conviene también captar intrínsecamente el sentido a que tienden los presupuestos propios de la política y lo que de ello se deduce? En realidad, la crítica es sólo una manera entre otras de ver el mundo. Filosóficamente, su primacía es tan discutible como la de cualquier otra actividad. Por sí misma no tiene, pues, ninguna supremacía, aunque por razones éticas, humanitarias o humanistas se puede desear que esté en primera fila. En resumen, es soberana, sólo si decididamente es declarada su jurisdicción como única verdadera. Pero las demás esencias pueden negarse a tolerar este privilegio; de ahí los interminables conflictos entre las demás actividades humanas y la crítica. En todo estado de derecho, esta última es incapaz de poner fin a la rivalidad por sus propios medios, si las esencias competidoras no se dejan neutralizar por ella, por culpa de su propio fin humano y específico (184). En virtud de su fin y de sus presupuestos propios, particularmente los del mando y el enemigo, lo político se opone a la dispersión que resulta del relativismo y del pluralismo críticos: está, de algún modo, como empujado hacia la unificación de las cosas en el seno de una jerarquía que le es específica, sin contar con que su meta es igualmente diferente a la de la crítica. Sería un error creer que la separación ri-

(184) Partiendo de esto, se pueden entender mejor las decepciones que sienten muchos intelectuales como consecuencia de sus contactos con la política. Por la naturaleza misma de su profesión, están dispuestos a considerar la soberanía de la crítica, y la neutralidad que resulta de ello, como evidencias, y les resulta difícil proceder a la conversión que les permitiría comprender que, con la misma evidencia, otras esencias pueden igualmente reivindicar la soberanía en nombre de su fin y rehusar doblegarse a los imperativos de la crítica. Por las mismas razones, espíritus profundamente religiosos o artísticos, para los que caridad y belleza son evidencias, se extrañarán de los procedimientos particulares de la política.

gurosa entre política y crítica, defendida por Bayle y Kant, se impone por el solo hecho de que la razón crítica la encuentra oportuna. Lo político no es forzosamente de esta opinión y, en general, no lo es por causa de su perspectiva y de su movimiento propios. Ocurre lo mismo con las proposiciones de la filosofía política y crítica de Alain, aunque éste limita su punto de vista a la única actitud del ciudadano. La política no se cree ligada a teorías que se inspiran en consideraciones que le son extrañas, sean éticas, religiosas, científicas u otras.

45. Crítica y desobediencia.

Se comprende que, en estas condiciones, las relaciones entre crítica y política sean casi siempre equívocas. Las precauciones y la prudencia de Spinoza, Bayle y Kant para no herir la susceptibilidad del poder, indican suficientemente por sí mismas cuán frágil es su posición. No podrían, en efecto, explicar nunca que la actitud de individuos aislados pueda servir como regla general, aunque hoy en día varios sabios intelectuales hagan de ello todavía un principio de su conducta. Es corriente que, en congresos sindicales, o bien en el curso de reuniones de otras asociaciones de carácter apolítico, cierto número de participantes se oponga a la presentación de mociones de orden político que se les ruega aprobar, y reclamen que las discusiones se limiten únicamente a los objetivos propios de la asociación. Tal actitud tiene indudablemente la ventaja de marcar la necesidad de la distinción de los géneros, tanto en el plano teórico como en el práctico, pues la confusión de los problemas es tan perniciosa desde el punto de vista del análisis como del de la eficacia en la acción. Sin embargo, no resuelve la cuestión de las relaciones entre política y crítica. En efecto, el hecho de adherirse a tal sindicato en vez de adherirse a otro, y hasta adherirse sencillamente a un sindicato o bien a una asociación de antiguos combatientes o a tal organización cultural en vez de otra, comporta implícitamente un significado político. Además, el intercambio de ideas es una condición necesaria para cualquier posibilidad de crítica. Esta es la razón por la cual una actitud neutral hacia lo político no puede ser sino oportunista o circunstancial, sin dar un sen-

tido peyorativo a estas dos actitudes. En efecto, el problema estriba en saber cada vez lo que se desea en determinadas circunstancias.

En vida de Bayle, el método crítico del que fue uno de los promotores, ya se había adueñado de la cuestión política, y esto era totalmente normal, ya que no pueden existir dominios reservados para la crítica. Algunos decenios más tarde, triunfaba después de haber minado regímenes seculares. Desde la Revolución francesa y la difusión del pensamiento liberal en el transcurso del siglo XIX, los gobiernos se han visto obligados a acomodarse a esta libertad, tolerándola, sin dejar sin embargo de desconfiar de ella. A menos de ser un dictador, el jefe de un Estado moderno no deja de consultar los periódicos o pedir que le lean los extractos característicos de la prensa. Existen muchas probabilidades de que esta situación confusa dure indefinidamente, sin que se pueda encontrar mejor solución o bien una definición clara de las relaciones entre política y crítica, por el hecho de que no podría haber un estatuto de la crítica, y de que ésta se derrumba con la supresión de la libertad de pensamiento.

Sin embargo, en sí misma, la crítica no es desobediencia, pero cualquier desobediencia, sea cual sea (rebelión, resistencia, insurrección o revolución), tiene su origen en la crítica y sólo es posible gracias a ella. Por esta causa, la crítica sólo puede irritar a cualquier gobierno, aunque éste la tolere, mientras que cualquier oposición tiene tendencia natural a favorecerla, por razones de interés, hasta el día en que a su vez alcanza el poder. Ya instalada en el gobierno, una opinión hasta entonces crítica, deja de serlo. Es indudable que la crítica constituye un poder competidor y tanto más temible por cuanto que no tiene contornos definidos como una institución y sus efectos son, la mayoría de las veces, indiscernibles e indeterminables hasta para su propio autor. Además, mientras la insurrección tiene un carácter excepcional, se la puede localizar y constituye una desobediencia directa, la crítica ejerce una influencia cotidiana, multiforme e incontrolable, al mismo tiempo que puede obrar por rodeos, por insinuaciones, y por este hecho se beneficia inevitablemente de una amplia impunidad. A menos de una llamada directa para matar a un jefe de Estado, por ejemplo, no pueden ser perseguidos los periódicos que han combatido su política, aunque haya sido de manera violenta. La libertad de crí-

tica (incluyendo la de la prensa) debe ser total (salvo, naturalmente, las disposiciones penales valederas para los delitos cometidos por cualquier ciudadano como las que castigan la injuria, la difamación, etc.), o bien dejará de existir.

De todas formas, la crítica se sitúa en el lado de la obediencia y eventualmente, por tanto, de la desobediencia, no en el lado del mando. Esto no significa de ningún modo que un jefe de gobierno no deba poseer un espíritu crítico, sino únicamente que no podría haber libertad crítica en el interior del mando. Una decisión nunca es crítica, pues dejaría de ser un acto de autoridad. Es, pues, un error el atribuir a lo político los presupuestos propios de la crítica, como hizo H. Laski, por ejemplo.

46. El pluralismo político.

Se puede resumir la tesis de este último en los siguientes puntos: El pluralismo es un hecho de experiencia y una posibilidad de acuerdo por los desacuerdos. En efecto, el hombre se encuentra dividido en múltiples lealtades o juramentos de fidelidad, por el hecho de que es miembro de toda clase de asociaciones políticas, económicas, sociales, religiosas, culturales o deportivas. Es ciudadano de una nación, afiliado o simpatizante de un partido o sindicato, es fiel de una iglesia o de una secta, miembro de una familia, de un club, etc. Ninguna de estas asociaciones es preeminente, pero cada una posee la importancia que el individuo le otorga, según esté dispuesto a consagrarle una parte más o menos considerable de su actividad. No existe jerarquía entre estos distintos grupos, de manera que la fidelidad y la obediencia hacia el Estado no es sino un deber entre otros deberes, sin ninguna primacía especial, pues por su naturaleza, el grupo político llamado Estado no es esencialmente distinto de una asociación apolítica. En cierta medida, hasta es independiente de aquellas otras asociaciones, al igual que éstas pueden a su vez depender de él. A lo sumo, es una sencilla conexión, un lazo de unión entre los elementos de orden económico, social, religioso o cultural que condicionan la vida de un país. La idea de un Estado monista y absoluto, dotado de una voluntad autónoma, estaría rebasada históricamente al igual que la de la total potencia y personalidad del mando soberano. Lo

político pierde su calidad de esencia y de soporte de la sociedad para convertirse en un sencillo lazo de unión, exactamente en el sentido de las ideas de León Blum, que encontraremos más adelante. Como contrapartida, la obediencia se vuelve flexible, pero también desconfiada y ambigua (185).

Este concepto fue objeto de una crítica muy penetrante de C. Schmitt (186). Este reconoce en parte el buen fundamento de ciertas observaciones contra la potencia totalitaria del Estado absoluto, pues esto no es, en el fondo, sino una secularización de la noción teológica de imnipotencia. No discute tampoco la existencia de un pluralismo, tanto en el exterior—siempre existe una multiplicidad de Estados—como en el interior—siempre hay una pluralidad de grupos de distinta naturaleza en el seno de una unidad política—; pero no se podría ver en ello un fenómeno moderno, ya que también en la época del Estado absoluto existieron grupos de distintas funciones: Iglesias, corporaciones, cofradías, compañías, etcétera. El hecho de que estos grupos hayan adoptado hoy en día otro aspecto y otras estructuras, no cambia el fondo del problema. En cambio, C. Schmitt combate la asimilación del Estado a aquellos otros grupos, pues no puede situarse al mismo nivel. La medula de su argumentación es la siguiente: allí donde hay pluralidad. siempre existe posibilidad de conflictos. Cuando éstos toman un aspecto bélico, en el sentido de que el adversario se convierte en enemigo (pongamos por caso una guerra de religiones), la lucha toma inevitablemente un carácter político. Del mismo modo, una clase deja de ser una realidad económica y se convierte en una potencia política en cuanto considera a la otra clase como un enemigo que hay que derrumbar (187). La transformación, en cierta forma fatal, de esta clase de rivalidades en una lucha política, ya indica que lo político juega un papel especial en relación con los

---

(185) Para más detalles, puede consultarse, de este autor: *Authority in the modern State*, 1919; *Foundations of Sovereignty*, 1921; *A Grammar of Politics*, 1925, trad. francesa Bibliothèque internationale de droit public, t. II, París, 1933. A pesar de que Laski haya pasado del liberalismo al *Labour Party*, no modificó sus primitivas ideas. También pueden consultarse los estudios de A. Hoog, *Les théories d'Harold Laski et le pluralisme démocratique*, 1937, y de M. Fourest, *Les théories du professeur Harold J. Laski: le déclin de l'Etat moniste et l'avènement de l'Etat pluraliste*, París, Sirey, 1943.

(186) Carl Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, Kant-Studien, 1930, t. XXXV, p. 28-42, y *Der Begriff des Politischen*, 4.ª ed., Berlín, 1963, & 4.

(187) *Der Begriff des Politischen*, p. 38.

demás grupos. Y esto no es todo. Cuando el conflicto toma este giro agudo, sin esperanza de conciliación ¿a quién corresponde, en última instancia, la recesión? Seguramente, no al individuo, ya que se trata de una situación social y no existen medios para modificarla. Si se abandona este cuidado a los grupos en liza, su rivalidad pondrá el orden público en peligro y acabará en prueba de fuerza, cuyo desenlace será la caída del poder establecido en beneficio del triunfador (188).

Es entonces el poder, es decir, el mando soberano, el que tiene como tarea hacer reinar la concordia, tomar las decisiones convenientes y solucionar políticamente el conflicto religioso o económico que, de todas maneras, cobrará proporciones políticas. Estas decisiones las asumirá, no en nombre del respeto al pluralismo, sino en el de la unidad y concordia necesarias a la colectividad, a menos que, por las mismas razones, tome partido por uno de los adversarios para poder aplastar al otro.

Así, pues, en cuanto una lucha de origen profesional, económico u otro, alcanza un cierto grado de intensidad, la política domina todo lo demás. Esto significa que ninguna de las asociaciones internas en una colectividad es superior a las demás; salvo la unidad política, que es la única determinante en último recurso. También es la única verdaderamente soberana, pues únicamente ella es la que tiene el monopolio de la unidad suprema. Desde este punto de vista es, por tanto, superior a todas las demás unidades sociales, sea cual sea su naturaleza. La fórmula: *salus populi suprema lex,* no significa otra cosa, con la condición, evidentemente, de entender por pueblo, no una entidad ideológica, sino la unidad global de una colectividad. Si así ocurre, es sencillamente contradictorio fundar el Estado sobre el pluralismo, asimilando su estatuto al de cualquier otra asociación, mientras su meta es precisamente la de proteger el pluralismo interno, manteniendo la concordia entre los distintos grupos y creando las mejores condiciones posibles de buena vecindad. Resulta que la tesis pluralista de Laski no es otra cosa que «una teoría de la descomposición y de la refutación del Estado» (189), no de su constitución y de su estructura. En el fondo, no es sino una adaptación nueva de la

(188) *Staatsethik und pluralistischer Staat,* p. 33-34.
(189) *Der Begriff des Politischen,* p. 44.

idea liberal, fundada ésta asimismo sobre la filosofía crítica, según la cual, lo político sería un poder neutral e intermediario. El Estado no puede permanecer neutral cuando los conflictos entre las asociaciones alcanzan un grado de intensidad tal, que el orden público se encuentre en peligro; tampoco es un sencillo intermediario o lazo de unión, ya que, por esencia, detenta la verdadera soberanía. En resumen, la dispersión en la que desemboca el pluralismo político es incompatible con la unidad y la jerarquía, sin las cuales ningún Estado es viable.

Ahora entendemos mejor por qué la tensión entre política y crítica es permanente e insuperable y, además, cuál es la especificidad de lo político en relación con las demás esencias. La crítica refrenda la soberanía en la universalidad, en el sentido en que Kant habla de una sociedad general de los hombres o de una república de los espíritus. Lo político, por el contrario, detenta la soberanía real, pero limitada a una colectividad particular. El conflicto de soberanía que las enfrenta parece ser, pues, un aspecto del conflicto más general entre lo universal y lo particular. Por lo menos, así es como la filosofía y el pensamiento puramente crítico plantean la cuestión.

Bayle, Lessing, al igual que Kant, ven en ello el terreno de entendimiento neutral y común, que pondrá término al «escándalo que deben provocar, tarde o temprano, también en el pueblo, las querellas en que se debaten los físicos (y como tales, también los teólogos), y que acaban por adulterar sus propias doctrinas» (190). El único obstáculo a la universalidad del espíritu consiste en el fanatismo, el dogmatismo y la superstición. La crítica los vencerá presentándolos ante «el tribunal supremo de la razón», que es la instancia neutral, por ser tolerante (191). Si Bayle concibe al tolerancia de una manera ya muy moderna, como el

---

(190) KANT, *Critique de la raison pure*, prefacio de la 2.ª edición, trad. Barni, París, Gibert, 1946, p. 31.

(191) Antes de Kant, Bayle utilizaba ya el concepto de tribunal de la razón. "Todos los teólogos, de cualquier partido, después de haber indicado a su antojo la *Revelación*, el mérito de la fe, la profundidad de los misterios, rinden homenaje a los pies de la razón, y reconocen que... el Tribunal Supremo y quien juzga en última instancia y sin apelación todo lo que nos es propuesto, es la razón." P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: Contrains-les d'entrer*, 1686, p. 138.

derecho al error (192), de modo que todas las opiniones, a condición de ser críticas, puedan convivir juntas, Kant ve en ello un factor de paz y de neutralización que los gobiernos deberían favorecer (193). En el fondo, la tolerancia, basada en la publicidad, permite una confrontación crítica de las ideas al servicio de la verdad y se presenta, pues, como la condición de la universalidad del pensamiento.

De hecho, la universalidad del pensamiento bajo la forma crítica, no es sino una hipótesis útil, porque no hay juicio que divida, separe y particularice. De modo que la neutralidad hacia lo político es puramente aparente. El recurso del arbitraje de la razón permite, a lo sumo, resolver desacuerdos entre críticas, no las dificultades extracríticas.

En efecto, en el espíritu de las filosofías críticas, el tribunal de la razón no puede sino inculpar de antemano el fanatismo, el dogmatismo, la superstición, la opinión y las pasiones; en resumen, todo lo que se resiste a las luces. Esto significa que, si la institución del tribunal de la razón no es inútil, la razón adopta sin embargo un tono polémico que puede adoptar a cada instante un giro político, como Marx y Engels han demostrado en la *Sainte Famille*. Dicho en otros términos, los veredictos del tribunal de la razón son caducos porque son deliberadamente unilaterales. Se plantea también otra cuestión: ¿cuál es el juez que preside este tribunal? La contestación de Bayle es clara, la de Kant más velada, pero idéntica: aquel juez es cualquier individuo en su singularidad (194). En estas condiciones no se hace sino reanudar el conflicto que se pretendía apaciguar, pues el fanático, el dogmático, cada vez será el otro, el que tenga una opinión contraria a la del juez. La táctica de la filosofía crítica aparece ahora clara-

---

(192) P. BAYLE, "Nouvelles Lettres critiques", *Oeuvres de P. Bayle*, II, p. 221.

(193) "Si los gobiernos juzgaran acertado mezclarse en los asuntos de los sabios, harían mucho mejor... en favorecer la libertad de la crítica." *Critique de la raison pure*, prefacio de la 2.ª edición, p. 31.

(194) "La idea particular de cada hombre es para cada uno su verdad. De modo que si, desgraciadamente aquella idea particular no es sino una verdad disfrazada, sólo a la verdad disfrazada puede cada particular obedecer." P. BAYLE, "Nouvelles lettres critiques", *Oeuvres de Pierre Bayle*, t. II, p. 222. "Me limito a estudiar la razón misma y sus pensamientos puros; para adquirir de ello un conocimiento amplio no necesito buscar mucho más lejos a mi alrededor, pues la encuentro dentro de mí mismo." KANT, *Crítica de la Razón pura*, prefacio a la 1.ª ed., p. 9.

mente. ¿Qué significa, en el fondo, la obediencia incondicional del filósofo crítico? Esto: Yo te dejo tranquilo, ¡oh, política!, a condición de que tú me dejes también tranquilo. Sin embargo, en nombre de los juicios morales que podría eventualmente pronunciar el tribunal de la razón, es decir, mi conciencia, tengo el derecho de intervenir indirectamente en tus asuntos, por conducto de las exigencias del espíritu universal. Por el contrario, en virtud de nuestra convención tácita, garantizada por mi obediencia exterior y formal, tú no tienes derecho a pleitear ante mi tribunal, aunque éste te censure. Se trata, pues, claramente de una neutralización de la política en nombre de una pretendida inocencia y pureza de las ideas críticas. Es la táctica de la preterición.

¿Es posible discutir sobre moral, religión, historia o pedagogía, sin hacer intervenir la política, por lo menos con alusiones? De hecho, la exclusión de lo político de la esfera de la crítica significa necesariamente que se adopta una actitud política, porque se toma indirectamente posición en favor de un régimen que tolera la libertad de crítica y de opinión. Resulta un poco inocente el querer convencer al poder del carácter inofensivo de las discusiones especulativas. En efecto, el político sabe que cualquier idea es un arma, tanto porque la utiliza él mismo como tal, como porque sus adversarios la emplean como medio para combatirlo. Con todo esto, aunque lo político sea una esencia, sólo se manifiesta concreta y realmente tomando cuerpo cada vez en un régimen determinado. ¿Qué es un régimen, sino la traducción política de un concepto general del mundo, es decir, una selección de ciertas ideas contra otras? En este sentido, cualquier política es conducida por una idea. Además, no podría existir filosofía puramente especulativa, ya que todas pretenden captar lo real, cuando son analíticas, o bien orientar la actividad de los hombres, cuando son utópicas; es decir, que todas procuran informar, reformar, o transformar la experiencia humana. Cualquier idea es una potencia batalladora y tanto más huraña cuando se convierte en la consigna de un grupo. Resulta, pues, algo ilusorio imaginar que la lucha aparentemente especulativa entre los espíritus puramente individuales de la república crítica, podría dejar al poder absolutamente indiferente. Esto no es todavía lo esencial. Una idea se vuelve política, no sólo porque tiende por sí misma a penetrar

en la sociedad, sino también porque el poder así lo exige. Es una verdad constante que puede lamentarse, venido el caso, con indignación: es político lo que lo político decide que así sea. Cuando el poder decidió combatir el jansenismo, el asunto se convirtió en político. Cuando los periódicos políticos se adueñaron de la cuestión, puramente interna de la Iglesia, de los sacerdotes obreros, esta cuestión se convirtió en política. Esto bastaría para demostrar que la neutralidad política integral no es nunca más que un piadoso deseo. Todo lo más, es una cuestión de circunstancias y oportunidad, o de actitud puramente individual.

Todas estas explicaciones conducen siempre a la misma conclusión: lo político no se deja pluralizar. Esto no significa que suprima todo pluralismo. Por el contrario, su papel es proteger el pluralismo social interno, sea de orden familiar, profesional, cultural, económico, religioso u otro; pero no es el denominador común, ni un eslabón de aquel pluralismo. Por consiguiente, tolera las rivalidades entre las actividades humanas mientras no alcanzan una intensidad «política» susceptible de poner en juego la suerte del régimen. Responsable del orden público, le corresponde, como detentor del monopolio de la unidad suprema, intervenir en los conflictos de naturaleza bélica y, si es preciso, prevenirlos, pues de otro modo se negaría a sí mismo. Su estructura es, pues, monárquica en el sentido literal del término, es decir, no podría aceptar un poder competidor ni tampoco paralelo, ya que éste es el precio de la unidad política. A los ojos de la crítica, la tolerancia es una doctrina: acepta que los conflictos se desarrollen hasta sus más extremadas consecuencias, en interés, por ejemplo, de la información experimental y especulativa. Por razones que les son propias y que se deben a sus presupuestos respectivos, la moral y la religión, por ejemplo, se alzan contra las investigaciones que corren el riesgo de derrumbarlas. Por distintas razones, principalmente la urgencia de los problemas y la conservación de la colectividad, lo político se opone a la incontinencia crítica. De ser preciso, combatiría la idea más universalista y más moral, si amenazara la integridad y la unidad colectivas. Desde el punto de vista de la crítica, aquellas reacciones pueden pasar por faltas o prejuicios. Sin embargo, el verdadero prejuicio consiste en confundir las esencias. En virtud de sus presupuestos, lo

político no podría tener una meta especulativa; por el contrario, para responder a los imperativos de la vida en colectividad, debe escoger, lo que implica: tomar partido, rechazar, prohibir, atacar, defenderse, favorecer y, a veces, hasta engañar. Un gobierno no es una academia; tampoco un laboratorio.

CAPÍTULO IV

LA DIALECTICA DEL MANDO Y LA OBEDIENCIA: EL ORDEN

47. DOS CLASES DE MEDIDAS.

Resulta del análisis de las nociones de mando y obediencia que su reciprocidad nos impide concebir la acción del mando bajo la forma de un puro decisionismo. En efecto, no es un fin en sí, ya que se dirige a otras voluntades para realizar una obra común en provecho del conjunto de la colectividad, y la obediencia es su condición de ejecución. Hay que evitar un doble error: el de creer que el mando todo lo puede y, a la inversa, que es inútil. En el primer caso, se cae en la ilusión, muy frecuente, de que basta con cambiar de régimen o colocar a la cabeza de los negocios públicos otro hombre para que las dificultades desaparezcan y los problemas encuentren buena solución; en resumen, para que las cosas vayan necesariamente mejor en la concordia y la seguridad deseadas. En el segundo caso, se cae en el sueño del orden racionalizado como felicidad universal, donde, bajo el efecto de la fraternidad y la coordinación de voluntades iguales, las cosas se administren por sí mismas, sin la intervención de un poder cualquiera. En realidad, el orden es establecido por una constante reacción de los hombres hacia las cosas, y de los hombres hacia los hombres. En este sentido, todos los miembros de una colectividad participan, por lo menos de manera difusa, en el mantenimiento y desarrollo del orden. Este consiste entonces en un equilibrio más o menos estable, determinado en su mayor parte por el juego dialéctico del mando y la obediencia. Entendida así, la

política es, como cualquier otra actividad, creadora de orden; pero esto es algo que debe quedar bien entendido.

Aun en el caso de una revolución, el nuevo orden nunca es el resultado de una creación *ex nihilo*. Tocqueville lo demostró cumplidamente a propósito de la revolución francesa, y Lenin volvió a afirmarlo a propósito de la revolución rusa, en particular en su discurso del 16 de marzo de 1921, que inauguró la nueva política económica (195). Cualquier creación implica conservación, pues nunca se modifica sino un orden preexistente, aun cuando se operen trastornos profundos y considerables, pues de otro modo se edificaría en el vacío. La acción del mando se sitúa siempre en la vida de una colectividad particular determinada, con su pasado, sus tradiciones y su mentalidad propios, cuya vida se desarrolla en específicas condiciones materiales, geográficas, económicas, técnicas y otras. En este sentido deben comprenderse las fórmulas de A. Comte: lo superior supone siempre lo inferior, o el progreso es el desarrollo del orden. También en el *Sistema de Política positiva* se encuentra expuesta la teoría más elaborada de la subordinación del orden individual al orden social, que, a su vez, está subordinado al orden vital, y éste, al orden material. Ello significa que la característica conceptual de lo arbitrario del mando, analizada anteriormente, se encuentra inevitablemente limitada por el orden. Este aparece como el medio que da base y consistencia a la decisión, como campo de alianzas que confiere un sentido a los actos discontinuos del mando y a las irritaciones de la obediencia.

En principio, el mando puede dar la orden que quiera, aunque sea absurda; pero si no se cumple, no será otra cosa que un *flatus vocis*. Para ser eficaz es preciso que penetre en el orden existente y encuentre la obediencia que habrá de cumplirla. Esto significa

(195) TOCQUEVILLE, "L'Ancien régime et la révolution", *Oeuvres complètes*, t. II, París, 1952. Pueden leerse extractos del citado discurso de Lenin, en *Lénine*, de G. WALTER, París, 1950, p. 457. El jefe comunista trata de caprichoso al comunista que cree que se establece el nuevo orden a fuerza de decretos que supriman el antiguo con un plumazo, sin tener en cuenta las costumbres, reivindicaciones, esperanzas y mentalidad de los gobernados; en resumen, sin tener en cuenta el orden existente. Es una idea sobre la cual volvió varias veces, en particular en un artículo de *Pravda*, del 30 de octubre de 1919, titulado: "La economía y la política en la época de la dictadura del proletariado", en *Oeuvres Choisies*, ed. en Moscú, 1954, 2.ª parte, t. II, p. 279, y en un discurso del 15 de mayo de 1921, ante el Congreso de Trabajadores de Transportes marítimos.

que la dialéctica del mando y la obediencia envuelve un *consensus*, basado en el mando o la confianza. Esta última sólo es posible si las decisiones del mando no se desmigajan en sencillas medidas de circunstancias, faltas de coordinación, o bien amenazadas con ser discutidas constantemente; pero también deben tener el valor de normas continuas de la acción o bien, en su defecto, estar inspiradas en una tradición, costumbre, o en un género de vida común a la colectividad. Existen, pues, dos clases de decisiones. Primero, las consignas circunstanciales de la política del día, destinadas a arreglar casos específicos o de urgencia. Son órdenes dictadas por situaciones concretas, particulares y variables en los dominios económico, social y otros; exigen, por parte del que manda, rapidez, golpe de vista y sentido de la oportunidad. Estas directrices tienen carácter puramente regulador y no son fundamentales, pues conciernen a la vida inmediata de la colectividad, en el sentido de que hace falta ajustar incesantemente y hacer concordar, en la medida de lo posible, los comportamientos de los individuos y de los grupos. Son las medidas de policía, de administración corriente, de represión y sanción, sin las cuales no habría coherencia en la simultaneidad de las actividades diversas de los individuos en un momento dado, sino una agitación desordenada y de espontaneidades simplemente coexistentes. Luego, están las decisiones que postulan la duración y que son verdaderamente constructoras del orden, ya que se refieren a la ordenación de la vida colectiva global, de acuerdo con un espíritu determinado. Son las instituciones, costumbres y cultura. Su carácter es más bien formal, en igual sentido que lo es la regla de derecho. Son medidas que condicionan la unidad misma de la colectividad. No atañen directamente al individuo como tal, colocado en situaciones concretas, sino a las relaciones permanentes, sea cual sea el número y la calidad de los individuos de la organización de la colectividad, en tanto forma un conjunto. Sin que pueda hablarse de intervención directa del Estado, aquellas disposiciones definen el régimen privado propio de la colectividad, su sistema económico y social, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la doctrina escolar, la organización general de la administración, etc. En este sentido, el orden público tiene siempre una base filosófica, más o menos explícita. En esta filosofía se encuentran los más

distintos elementos: una idea sobre lo que tendría que ser la sociedad, un concepto determinado de las relaciones entre el individuo y la colectividad, representaciones morales, una idea del derecho, de la justicia, de la libertad, de la disciplina, etc. No nos damos enteramente cuenta de la riqueza contenida en la noción de régimen político si hacemos abstracción de esta filosofía, ya que sólo nos acordamos de las estructuras constitucionales y de la acomodación técnica de los poderes, pues hasta una constitución es un conjunto filosófico más o menos coherente, antes de ser jurídico. El derecho es sólo el instrumento técnico que permite a la política axiomatizar esta filosofía. Pero también es importante señalar que estas formas contribuyen a limitar en una amplia medida lo arbitrario de las decisiones del mando, de manera que cualquier intervención intempestiva y cualquier innovación contraria al *habitus* de una sociedad, corren el riesgo de provocar oleadas y divisiones que amenazan la estabilidad del orden.

Lo que se llama orden público consiste en la interferencia de estas dos especies de disposiciones. Las medidas del primer género son más superficiales que las demás; lo que no significa que carezcan de importancia. ¡Todo lo contrario! Sin embargo, generalmente se asemejan en uno y otro país, salvo que, según la personalidad del individuo que esté a la cabeza de los asuntos públicos, son aplicadas con más o menos autoridad y benevolencia. La rutina gubernamental, administrativa y policíaca es más o menos idéntica en todas partes, por lo menos en un contexto de civilización determinado. Existen técnicas conocidas, constantemente perfeccionadas, para oponerse a un motín, canalizar reuniones, ahogar escándalos y solucionar asuntos corrientes; pero sobre todo, en una misma época, los gobiernos tienen más o menos los mismos problemas: hoy en día, por ejemplo, los de alojamiento, circulación, seguros, seguridad social, reivindicaciones sindicales, etc. Además, cualquier innovación en estos dominios, en cuanto es afortunada, se ve generalmente adoptada por los demás países, en todo caso con algunas modificaciones. Existen, pues, ciertamente, diferencias de un país a otro, pero no son determinantes para el destino de la colectividad, aunque la manera de emplearlas sea reveladora para la comprensión de la mentalidad propia de un pueblo.

La segunda categoría de medidas tiene un carácter infinita-

mente menos circunstancial, porque corresponde más al genio propio de cada nación y permite distinguir las unas de las otras. En parte, están unidas a la historia de cada colectividad; en parte también, a su tipo de cultura, a sus costumbres y a su estilo de vida. Así, la institución parlamentaria y democrática adquiere un aspecto distinto de un país a otro, al igual que el socialismo, aunque se pretenda sustentar la misma ideología. Esto no significa que no se puedan suavizar, corregir y hacer evolucionar estas formas de acuerdo con las necesidades del desarrollo. Precisamente la tarea del mando consiste en adaptar estas estructuras fundamentales, de una a otra generación. Tampoco es imposible transformarlas y alterarlas, pero en este caso, hace falta generalmente recurrir a la violencia, como puede observarse en los movimientos verdaderamente revolucionarios. A pesar de que el fracaso deja también huellas, las revoluciones logran transformar una colectividad si en principio, por lo menos, los proyectos corresponden a las aspiraciones de las masas y a la voluntad de poder, capaz de garantizar la estabilidad interior y la seguridad exterior. Por las mismas razones, los regímenes que tienen como base el miedo y la opresión, no son duraderos, salvo si la gran mayoría se resigna a ello; sólo existen posibilidades para el nuevo poder si responde a disposiciones y deseos, a menudo no confesados, del pueblo, o bien si, en comparación con el régimen anterior, satisface mejor, en un principio y por lo menos en apariencia, los imperativos dictados por la voluntad de conservación. Sea como sea, una vez que el trastorno se produjo y un nuevo orden fue creado, aunque haya sido por la violencia, surgen nuevas formas y nuevas costumbres, que a su vez limitarán, como en el régimen anterior, lo arbitrario de las decisiones del mando, aunque sólo sea porque, para inspirar confianza y mantener la estabilidad, éste se vea obligado a dar a las nuevas disposiciones el carácter conservador de las fórmulas jurídicas.

48. Orden, formas y normas.

Si se trata de profundizar conceptualmente en la noción de orden, se verá primero que consiste esencialmente en un conjunto de formas, normas y relaciones. No es necesario insistir larga-

mente sobre la correlación, desde hace mucho tiempo puesta en evidencia por la filosofía, entre forma y orden. Se la ve confirmada en todos los dominios, en las matemáticas y en las ciencias en general, en la técnica como en el arte, moral, cultos religiosos, etc. Sin una puesta en forma, ni el conocimiento ni la acción son posibles. Y esta puesta en forma consiste en la organización de las relaciones entre las cosas de acuerdo con un principio o un encadenamiento, que son la condición de cualquier inteligibilidad y de cualquier eficacia. ¿Qué es razonar, sino organizar formalmente las proposiciones de acuerdo con un orden que hace necesaria la conclusión? Un método o un plan de acción orientado estratégica y tácticamente, no son más que sistemas formales, es decir, comportan un orden o una puesta en relación, siendo lo importante, sin duda, el encontrar las «buenas» relaciones. Las mismas observaciones pueden hacerse a propósito de la acción política.

Queda sobreentendido que esta verdad fundamental, de la correlación entre orden y forma, es igualmente capital para explicar la noción de orden público. No sólo cada colectividad tiene su configuración propia, sino que el orden que reine en ella depende del juego de formas y de las relaciones que se establezcan y se rompan en ella sin cesar. En efecto, ¿de qué está hecho el orden? De instituciones, asociaciones, agrupaciones de toda clase (económicas, políticas, religiosas, culturales y otras), de leyes, costumbres, tradiciones, reglas y, finalmente, de relaciones dialécticas de concordia y competencia que individuos y agrupaciones mantienen entre sí y con el Estado. Sin embargo, como simple conjunto de formas, el orden no es nada por sí mismo, sino que toma cuerpo mediante la actividad de relación de los seres, de las agrupaciones y del estado, que animan estas formas y les dan vida. Este intercambio constante y recíproco de relaciones es evidentemente posible únicamente contando con el respeto a normas y reglas, codificadas o no, que tratan de lo que está permitido y prohibido. El carácter convencional de las normas, abstracción hecha de lo que A. Comte llama el orden material y vital, al que el orden social está necesariamente subordinado, significa que la idea de lo que es normal o correcto puede variar de una colectividad política a otra, pero no que pueda haber una unidad o un orden políticos sin ninguna regla, porque entonces la relación entre mando y obe-

diencia no sería más que una relación de opresión y de pura usurpación. Por tanto, gracias a la noción de orden, es decir, gracias a estos términos medios que son las formas y las normas, el mando y la obediencia se atemperan recíprocamente, dejan de ser actos puramente arbitrarios y pierden la violencia que a menudo caracteriza las relaciones directas de hombre a hombre. Sin embargo, sea cual sea la sociedad, nadie respeta de la misma manera ni con el mismo espíritu las reglas en vigor; incluso es imposible impedir que ciertas competencias no se transformen en franca y abierta hostilidad. Estos actos de falta de respeto entran en el juego normal del orden. No hay norma política universal; tampoco existe un orden definitivamente apacible. Además, no podrían existir convenciones eficaces que estableciesen las relaciones de superioridad a inferioridad sin intervención de la fuerza. Esta última, por tanto, forma también parte integrante del orden político.

Al menospreciar la importancia de las formas, se corre el riesgo, no sólo de equivocarse en lo relativo a la noción de orden, sino también acerca de los conceptos de libertad e igualdad, así como sobre sus relaciones recíprocas. Ser libre, políticamente, no significa, como dice muy bien B. Groethuysen, sencillamente «ser dejados en libertad» (196), sino participar de una forma u otra, directa o indirectamente según los casos, en los asuntos públicos; lo que presupone un orden en el sentido en que éste garantice la seguridad de todos, pero también normas que determinen el derecho de cada ciudadano a intervenir en la vida política, es decir, no en la manera que cada uno entienda, sino con el respeto a las formas existentes: prensa, reuniones, mociones, sufragio, etc. La libertad política no se concibe, pues, como una independencia del poder o como una liberación del mando y la obediencia, sino como una colaboración directa o indirecta con el orden existente, en la medida en que evidentemente éste no sea opresivo. En efecto, sólo en el caso de que un régimen sea despótico, es cuando la libertad puede adoptar el aspecto de la desobediencia, no por ella misma, sino para restablecer un orden que haga de nuevo posible la colaboración.

No hay que confundir el respeto de las formas y de las normas

---

(196) B. GROETHYUSEN, "Le libéralisme de Montesquieu et la liberté telle que l'entendent les républicains", Revista *Europe*, enero de 1949, p. 4-16.

con un concepto estático y petrificado del orden, ni tampoco con una apología del tradicionalismo. Cualquier orden, y también el que se basa en una sólida tradición, se ve constantemente corregido por nuevas convenciones, permite ser modificado, mejorado y reformado. Aunque no lo quieran, los dirigentes deben, a pesar de todo, tener en cuenta la evolución de las condiciones históricas y generales. En efecto, el papel del mando es precisamente, cuando algunas formas no caen por sí solas en desuso, efectuar las transformaciones necesarias, en el sentido de la previsión y el cálculo de las consecuencias, con el fin de adaptar sin cesar las formas (creando nuevas formas si fuese preciso) a las innovaciones y modificaciones que la multiplicidad y diversidad de actividades humanas aportan en todos los dominios y todos los sectores de la actividad humana, cada una según su ley de desarrollo propio. Todo esto plantea problemas de armonización, coyuntura, a veces de planificación y hasta de compromiso, con el fin de equilibrar los esfuerzos o atenuar las divergencias y conflictos. Esto no es óbice para que sea frecuentemente, si no natural, que el orden establecido, es decir, tal como está determinado por las convenciones en vigor, se halle en segundo plano en relación con las aspiraciones de ciertos grupos o con el movimiento general de ideas. No hay razón para extrañarse, pues, por naturaleza, las estructuras no pueden adoptar matices de pensamientos y deseos, ni comprometerse imprudentemente en el torbellino a veces fantasista de ideas contradictorias y efímeras, cuya única calidad, llegado el caso, consiste únicamente en el ardor de la convicción subjetiva. En realidad, el orden es en general más flexible de lo que se pueda creer, es decir, su rigidez es más aparente que real. No escapa al tiempo. Sin duda por esta razón, las legislaciones han renunciado a definir el orden en su contenido, a darle el carácter de disposiciones estrictas, concebidas como invariables y que dejan suficiente libertad a los jueces, o bien a otras instancias oficiales, para determinar lo que, en ciertas circunstancias concretas, está o no conforme con el orden público. El orden social no es naturaleza, no obedece tampoco necesariamente al rigor del razonamiento, sino que exige solamente una conformidad exterior de los actos a las convenciones que, desde un punto de vista estrictamente lógico, incluso pueden ser contradictorios. No es por

tanto imposible que contenga en sí mismo causas de conflicto, a pesar de ser el instrumento destinado a resolverlos. Ciertamente, en todas las épocas se levantan voces y surgen doctrinas de tendencia igualitaria y otras, que pretenden construir el orden según esquemas definidos *a priori;* sin embargo, en cuanto sus representantes alcanzan el poder, pronto la esperanza que hayan podido suscitar, se desvanece rápidamente, porque no llegan nunca a dominar, aunque sea por la opresión implacable, la espontaneidad y la potencia inherentes a la vida, así como tampoco la diversidad incoercible de sus manifestaciones.

No puede hacerse más que una discriminación conceptual de los elementos del orden, sin circunscribirlo a un análisis de sus presupuestos. No es una esencia. Tampoco se deja examinar como un conjunto de relaciones de una actividad humana particular. Las rebasa todas sin integrar efectivamente ninguna, ya que es el lugar de los intercambios dialécticos. Sería tan presuntuoso definirlo tomando como base los principios puramente económicos o morales, como los jurídicos o políticos. En efecto, es al mismo tiempo orden económico, político, jurídico, moral, religioso, artístico, pedagógico, cultural, etc. También es inexacto, y se presta a muchos malentendidos, el designarlo como orden público, ya que, en cierta medida, rige también, a título de político, la esfera de lo privado. Sin entrar en todos los detalles, limitémonos a examinar sus aspectos jurídicos y políticos, que en general son considerados como más importantes que los demás.

La abstención del legislador, de definir jurídicamente el orden público, es ya un hecho bastante significativo. El derecho no es más que un reflejo imperfecto del orden, por la sencilla razón de que no es más que un elemento constitutivo de aquél, de considerable importancia, pero nunca absoluto. Entre las dos especies de medidas que hemos distinguido anteriormente, algunas entre ellas se avienen parcialmente con una elaboración jurídica; las demás, le son absolutamente refractarias. ¿Cómo, en efecto, dar un carácter jurídico al espíritu particular que anima una colectividad? Supongamos que se trate de un orden socialista: ¿se puede jurificar el socialismo sin caer en el absurdo? ¿Y el liberalismo? ¿Y el espíritu cívico? El socialismo orienta, todo lo más, el derecho en un cierto sentido, pero no constituye el derecho, por más

que sea una doctrina de gobierno. Así ocurre con los antagonismos, competiciones, celos, rivalidades y movimientos de ideas que agitan soterradamente el orden y que son por lo menos tan importantes por su textura como las leyes, ya que el orden se degrada en cuanto aquellas fuerzas contrarias dejan de equilibrarse. Cuando la ruptura se produce, el armazón jurídico es impotente para frenar el movimiento. Sin hablar de los casos extremos de la revolución, ocurre aún con bastante frecuencia que el espíritu jurídico que anima el mando político, decidido a transformar el orden para adaptarlo a las nuevas condiciones históricas, no sólo contraría la técnica jurídica empleada por los juristas, sino que combate soterradamente el espíritu del derecho en vigor. ¿Cómo el orden se dejaría jurificar enteramente, si sus condiciones dialécticas, el mando y la obediencia, le son refractarias? Por todas estas razones, y otras que una libre reflexión no dejaría de descubrir, no se podría definir el orden únicamente como conjunto o síntesis de reglamentos, disposiciones y temas jurídicos que orientan e inspiran una colectividad determinada. Poco importa que se dé a la noción de derecho su más amplia extensión, incluyendo el derecho natural o la idea del derecho concebida como una imagen anticipadora del porvenir, pues queda por determinar si aquellas concepciones son verdaderamente derecho o filosofía (filosofía de la historia, filosofía moral o filosofía a secas); el derecho no es idea, no es sueño de acción, sino norma que orienta acciones concretas. Existe un proselitismo jurídico de los profesionales del derecho, que idealiza demasiado fácilmente la realidad en un conjunto de fórmulas de carácter parajurídico, en perjuicio de la verdadera dinámica interna del derecho. Sin embargo, a pesar de toda su avidez y de sus sutilezas, el parajuridismo es incapaz de circunscribir el orden; hay un dominio exterior al derecho, como en cualquier otra actividad humana. Ninguna determinación es universal.

Sería inútil volver a hacer igual demostración a propósito del aspecto político del orden. Mejor que repetir análogas razones a las precedentes, limitémonos a corroborar que un orden puramente político no existe, porque no hay política por la política, esto es, la función política no tiene su fin en sí misma, sino que constituye una de las actividades al servicio del hombre. Sin embargo,

es necesario precisar un punto: aunque el derecho y la economía cumplen también una función social, la política juega un papel distinto y más especial. Esto es lo que se trata de explicar. Al igual que la estructura económica o el sistema judicial, la naturaleza del régimen político, la organización y el número de partidos, así como el sistema electoral, son sencillos elementos del orden. Sin embargo, sea cual sea el régimen, la responsabilidad general del orden pertenece a lo político. Esta particularidad se deduce a la vez de nuestro análisis de la soberanía y del pluralismo. En cuanto las dificultades económicas, las querellas religiosas o bien otros antagonismos amenazan el orden público, es a lo político a lo que incumbe intervenir y decidir en último recurso. Por consiguiente, aunque la función política sea un componente del orden, al igual que las funciones económicas o jurídicas, goza de una prerrogativa que no podría perder sin dañar el interés general. No es el jurista el que hace la ley; puede circunstancialmente aconsejar a lo político, pero es esto último lo que confiere fuerza a la ley. Ciertamente, en la actualidad se intenta rebajar por toda clase de medios, aun los más tortuosos, aquella supremacía de la política. Todo esto no impide en absoluto que, en lo que concierne al mantenimiento del orden o su modificación directa, la voluntad política sea y siga siendo decisiva. También significa que ella es el juez supremo de la ciudad, porque es su verdadero guardián.

En realidad, esta primacía de la política se debe a los imperativos de la vida en sociedad, de manera que, a un cierto nivel, cualquier análisis de la vida social, sea histórico, jurídico, psicológico o sociológico, tropieza con la trascendencia de la decisión política soberana, sin posibilidad de dominarla. Este punto, que Carl Schmitt ya sabía puesto en evidencia, R. Aron lo subraya con más fuerza aún, precisamente porque su análisis se apoya sobre un método crítico de la sociología, mucho más prudente. Empieza por decir que, desde el punto de vista de la explicación puramente sociológica, cualquier determinación de la realidad social a partir de un factor privilegiado, sea de naturaleza religiosa, económica, jurídica, política u otra, es discutible. Esto puede demostrarse sociológicamente, históricamente y hasta conceptualmente, pues la expresión «en último análisis», así como la noción de «importancia» siempre son relativas: dependen de la escala de valores esco-

gida; además, un aspecto de la vida social se hace más o menos importante según el observador se interese en ello más o menos y lo encuentre o no fundamental. A pesar de esto, hay una primacía de la política por dos razones. La primera, resulta del análisis de la estructura misma de la sociedad, en el sentido de que hay una multiplicidad de relaciones sociales de carácter familiar, religioso o profesional, que son en parte directamente determinadas por lo político. Parece, pues, que «aunque no se admita la concepción de los filósofos griegos, según la cual la vida esencialmente humana es la vida política, ello no impide que el modo de ejercer la autoridad, la manera de designar los jefes, contribuya más que cualquier otra cosa a modelar el estilo de las relaciones entre los individuos. Y, en la medida en que el estilo de las relaciones entre los individuos es la definición misma de la existencia humana, la política está más próxima de lo que debe atraer ante todo el interés del filósofo o del sociólogo» (197). De este modo, la relación de mando a obediencia, constituye, no sólo el armazón del orden público, sino que determina también su particular configuración (198). Se puede tomar como ejemplo la sociedad industrial moderna, en la cual la economía y la técnica ocupan un lugar cada vez más importante, sin disminuir sin embargo la influencia decisiva de la política. En efecto, es preciso percatarse de que la instauración de un sistema socialista en un país determinado, presupone la toma del poder por hombres políticos convencidos de la superioridad del socialismo; lo que significa que la organización socialista de un país es, en primer lugar, el resultado de una selección y de una decisión política deliberadas. A pesar de que, desde las sociedades llamadas capitalistas y las llamadas socialistas (una fracción creciente de la mano de obra está empleada en las fábricas, la preocupación del aumento de la producción y de

(197) R. Aron, *Sociologie des sociétés industrielles, Esquisse d'une théorie des régimes politiques*, París, C. D. U., 1959, p. 10.

(198) "Los filósofos del pasado, cuando se ocupaban de política, estaban en efecto convencidos de que la organización de la autoridad se confundía con la esencia misma de la colectividad. Esta convicción estaba, por su parte, fundada en dos proposiciones: la primera, que no hay vida social sin una autoridad organizada, y la segunda, que el estilo de la autoridad es característico de la Humanidad de las relaciones sociales. Los hombres sólo son humanos si obedecen y mandan humanamente... El lazo entre la legitimidad de la autoridad y el fundamento de la colectividad era característico de la mayoría de las filosofías políticas del pasado. La idea podría ser recogida hoy." R. Aron, *ibíd.*, p. 11.

la productividad es análoga y en los dos casos se puede observar una racionalización técnica progresiva, el crecimiento de los recursos colectivos está basado en el método de bloqueo, etc.), desde el punto de vista político estas dos versiones de la sociedad industrial difieren especialmente en que la organización de los poderes, la estructura y el número de los partidos, el concepto de la libertad de prensa, de reunión, de opinión, de asociación (incluyendo los sindicatos), así como las relaciones de autoridad, no son en modo alguno los mismos.

Cuando se toma un ejemplo más particular, el de la clase social, que varios politólogos consideran, erróneamente o con razón, como un factor dominante de la vida colectiva, el sociólogo se equivocaría acerca del auténtico sentido del problema si hiciera abstracción del régimen político (199). La segunda razón es de carácter más metafísico. «En relación con el hombre, la política es más importante que la economía, dicho sea a modo de definición, porque la política concierne más directamente al sentido de la existencia. Los filósofos siempre han pensado que la vida humana está constituida por las relaciones entre las personas. Vivir humananamente es vivir de una cierta manera, con y hacia los demás hombres. Las relaciones de los hombres entre ellos son el fenómeno fundamental de cualquier colectividad. La organización de la autoridad atañe más directamente a la manera de vivir de los hombres, que cualquier otro aspecto de la sociedad» (200). Precisamente porque la primacía de la política tiene raíces metafísicas, no podría ser lógico analizarla exclusivamente bajo el ángulo de la estricta explicación causal, y es necesario tener también en cuenta el significado y los fines que los hombres dan a sus relaciones en el seno de las colectividades.

Esta preponderancia de lo político en la conformación del orden, indica ya suficientemente el papel esencial de la relación del mando y la obediencia. Cierto que no es exclusivo. Sin disminuir, por tanto, la importancia de las costumbres, de las asociaciones y agrupaciones, de la reglamentación jurídica, del sistema econó-

(199) "Es el régimen político, es decir, la organización del poder y el concepto que los gobiernos se forman de la autoridad, lo que determina, por una parte, la existencia o no existencia de las clases y, sobre todo, la conciencia que adquieren de sí mismas." R. ARON, *ibíd.*, p. 8.

(200) R. ARON, *ibíd.*, p. 10.

mico y social o del factor religioso, se llegará a comprender mejor aún el alcance de esta relación examinando más de cerca los componentes políticos del orden, y más especialmente, la ley, el poder y el gobierno.

49. La ley.

La revolución, tal vez se haya convertido hoy en día en una noción mágica. En todo caso, es una idea-fuerza, como lo eran en otras épocas el feudalismo o la división de un pueblo en ciudades autónomas. Sin embargo, bajo las apariencias de las reivindicaciones que pretenden la transformación y el trastorno radical de la sociedad, se esconde en realidad una nostalgia del orden. No se podría, pues, sacar la conclusión de que la revolución, por ser hostil al orden existente, sea el adversario del orden en sí; por el contrario, es el orden lo que la revolución desea, porque lleva consigo el principio de una organización nueva. No hay que conceder demasiada importancia al menosprecio que manifiestan ciertos revolucionarios en cuanto se trata ante ellos de la noción de orden. Semejante actitud es, más que nada, señal de inconsciencia, por desconocimiento de las implicaciones de una doctrina política. El deseo de orden es, en efecto, tan profundo en el hombre, que, con el tiempo, se fatiga por una guerra que se prolonga o por una revolución duradera, sea cual sea el entusiasmo existente al principio. Lo que se llama voluntad de paz es, con mayor frecuencia, un deseo de volver al orden, a la estabilidad. A fin de cuentas, el hombre parece temer menos la tiranía que la inseguridad prolongada, que él llama anarquía. Esta es la razón por la cual el cuerpo electoral ratifica casi siempre el nuevo orden establecido, aunque no le convenga. ¿Qué entiende por inseguridad? El reinado de la irregularidad y la incoherencia, la ausencia de una legalidad estable, garantizada por un mando capaz de hacer respetar sus decisiones. Es indudable que hay formadas a veces muchas ilusiones en la aspiración al orden, la necesidad de estabilidad domina en un momento dado todo lo demás, y las advertencias de los espíritus clarividentes no son tomadas en consideración. Por esta razón, Bonaparte, Lenin, Hitler, y muchos más, han encontrado tan rápidamente la adhesión popular.

Lo que aquí importa es que la actitud política del pueblo asocia, en estas circunstancias, el orden a la obediencia indispensable para las decisiones del mando, porque siente la necesidad de las leyes, sean buenas o malas, con tal de que sean respetadas y que de esta manera se ponga fin a la incoherencia generadora de inestabilidad. De una forma general, la relación entre orden y ley es tan estrecha que los dos términos pasan a menudo por ser sinónimos. La expresión: la fuerza debe pertenecer a la ley, no significa otra cosa que: el orden debe ser mantenido a toda costa. Se comprende entonces, ya que la necesidad de orden es tan poderosa, que a menudo se haya considerado la ley como una institución sagrada, no tanto en el sentido de los revolucionarios de 1789, como en el de las antiguas civilizaciones y de la mayoría de las filosofías políticas. Era frecuente que, en la tradición de los pueblos antiguos, la ley fuera considerada como de esencia o institución divina. Dios la habría entregado directamente a los hombres. ¿Es la regularidad de los fenómenos astronómicos, concebida como modelo del orden humano, la que inspiró la idea del fundamento divino de las leyes? La hipótesis es discutida. Hoy en día, se asocia, en general, la capacidad legislativa del hombre al hecho de que posee la razón, facultad de sabiduría y de orden. Dejando aparte las creencias, el hecho es que la función legisladora es considerada como una actividad noble y beneficiosa. Preguntémonos ahora: ¿qué es la ley, cuál es el papel que desempeña en la estructura del orden?

50. La ley sin obediencia.

El carácter dialéctico de la ley tendría, según parece, que saltar a la vista. ¿No es el instrumento de mediación entre el mando y la obediencia, de manera que sólo tiene consistencia por la presencia simultánea de estos dos términos? Suprimamos la obediencia, y la ley no es nada: ¿a quién obligaría? Y esto es lo que numerosos juristas discuten. Se sabe que, desde el punto de vista jurídico, se caracteriza generalmente la ley por dos rasgos: por una parte, es regla cuyo precepto establece la discriminación entre lo que está permitido y lo que está prohibido en relación con las necesidades de la colectividad y, por otra parte, es una norma eje-

cutiva que autoriza la represión de cualquier violación de la obligación. El primer punto no plantea ningún problema. En cuanto al segundo, se trata de saber si la obligación es inherente al precepto, es decir, si la obligación deriva del contenido de la norma o, por el contrario, si la obligación exige la intervención de una fuerza exterior a la ley.

La primera solución es más bien una visión del espíritu, pues no corresponde a la realidad política ni a la naturaleza de las relaciones entre derecho y política. Corta la ley del orden social que debe reglamentar y también de la obediencia o desobediencia posibles. Finalmente, la ley sería represiva aunque nunca fuese aplicada. A esta consecuencia llegaron algunos juristas, que estiman que la validez es independiente de su eficacia. Si se llevara al extremo este razonamiento se podría llegar a la conclusión de que el jurista podría reemplazar al hombre político, pues le bastaría con sustituir la deducción jurídica, represiva por sí misma, por la decisión política. En efecto, si la ley contuviese en sí la capacidad de represión, únicamente lo político hubiera sido necesario como primer motor que fijara los principios, y el jurista podría sucederle sin dificultad para sacar de aquellas primeras normas las leyes indispensables a la sociedad, puesto que mantendrían el orden por sí mismas, gracias a su propio poder coercitivo. Sin embargo, cuando el hombre político hace una ley, su objetivo no es el de perfeccionar el derecho por sí mismo, ni tampoco deducir de él todas las consecuencias lógicas, sino el de dominar la diversidad social, prevenir o solucionar conflictos y transformar el orden de acuerdo con las necesidades de la colectividad y no según la lógica del derecho. Esto le sirve únicamente de instrumento racional al servicio de su tarea. No puede negarse que hay un desarrollo interno en el derecho, en el sentido de una mayor racionalización, de una mayor rectitud y justicia, y esta elaboración es obra del jurista. Sin embargo, por magnífica y acabada que pueda ser esta elaboración, quedaría en pura teoría y estaría desprovista de cualquier obligación, en tanto no hubiera recibido la sanción de lo político. De ahí la ambigüedad de la ciencia jurídica: por una parte, tiene como tarea la de perfeccionar el derecho, según su necesidad lógica interna, por medio de su método y sus técnicas propias, y por otra parte, debe aplicarse

sin cesar a asimilar y volver a convertir el aporte nuevo en procedencia de lo político, que modifica sin cesar el ambiente jurídico, por la sucesión sin tregua de nuevas leyes. Lo esencial es no confundir la necesidad lógica interna del derecho y la represión externa de origen político. La obligación, concebida como represión, no se deduce de postulados teóricos: pertenece a la esfera de la voluntad, a semejanza del mando y la obediencia, y no a la de la racionalidad. En efecto, la noción de obligación entra en la definición del concepto de regla; sin embargo, ésta no se establece por sí misma y no obliga tampoco por sí misma, sino únicamente por la voluntad de lo que ella es el instrumento. La obligación es sintética en relación con la norma.

Si llegamos hasta el fondo de las cosas, nos percataremos de que el concepto que estamos criticando confunde norma jurídica con norma moral, de manera que confirma indirectamente la necesidad de distinguir las esencias para mejor entender sus relaciones dialécticas. En efecto, es cierto que la ley moral lleva consigo la obligación, porque la conciencia que se somete es la misma que legisla. El ser moral se obliga a sí mismo en virtud de lo que, con toda conciencia, estima necesario, justo, bueno u honesto. La ley jurídica, por el contrario, no tiene como misión arreglar los conflictos de deberes o de conciencia, sino reglamentar las relaciones exteriores entre los individuos según normas prescritas por una voluntad externa, aunque el ser moral pueda plantearse problemas de conciencia a propósito del derecho, o juzgue necesario como deber ético el conformarse o no con sus reglas. Esta diferencia entre legalidad y moralidad se debe al concepto de derecho. Al igual que la política, es social por naturaleza. Es, pues, un pleonasmo el hablar del «derecho social», salvo si se da a esta expresión un sentido análogo al que se da a la de «política social», orientada hacia la solución de la cuestión llamada social. El derecho es impuesto desde el exterior. Por consiguiente, obedecer a las *leges externae*, como dice Kant, es someterse a una voluntad extraña (201). Es lógico que si la autoridad que fija la ley es ex-

(201) La oposición entre moralidad y legalidad es uno de los temas fundamentales de KANT, pero se le puede discutir la subordinación del derecho a la moral. Ver, entre otros, la 2.ª sección de los *Fondements de la métaphysique des moeurs*, y *Metaphysik der Sitten*, segunda parte, ed. Cassirer, t. VII, p. 188.

terior, la fuerza que me obliga a respetarla también lo es. En resumen, si estas leyes obligasen por ellas mismas, la obediencia política perdería todo significado, por el hecho de que no atañería ya a las relaciones de los miembros de la ciudad entre ellos y con la autoridad. En realidad, se habla impropiamente de obediencia y desobediencia en moral, porque no se obedece a sí mismo, y la obligación ética es incondicional. Por el contrario, la obligación jurídica es condicional, ya que la voluntad política —pero no el jurista— puede modificarla y hasta otorgarla, según las circunstancias.

51. La ley sin mando.

Suprimamos ahora el mando. ¿Pueden todavía existir leyes en este caso? Tropezamos aquí con una posición muy sólida, sostenida por dos potentes corrientes de la filosofía política, que procuran ambas eliminar el mando en el establecimiento de las leyes. La primera tiene como principal representante a Montesquieu: las leyes «son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas»; la segunda encontró su mejor abogado en Rousseau: la ley tendría como base el contrato social y expresaría la voluntad general. Para entender claramente el primer concepto, es preciso recordar que la noción de ley, como el antiguo *Nomos*, tiene varios sentidos. Designa los ritos y las costumbres, y también la regla moral, la regularidad científica, el procedimiento técnico y la institución política (202).

La idea de Montesquieu consiste en unificar de algún modo estos diversos sentidos llevándolos al científico, lo que da lugar a algunos equívocos. Sin entrar en el detalle de su pensamiento, es preciso observar que juega, con respecto a lo político, con dos sentidos de la palabra ley. Primero, la concibe como el principio de una distinción de géneros o de esencias: la divinidad tiene sus leyes; la naturaleza, los animales y los hombres, también. En el mismo sentido, procura desentrañar la ley de cada régimen político: republicano, monárquico y despótico. Se trata, pues, de for-

(202) V. E. Laroche, *Histoire de la racine NEM en grec ancien*, París, 1949, en particular el capítulo VI, consagrado a la noción de *Nomos*. Todas las alusiones de orden etimológico sobre este concepto están sacadas de dicha obra. Dejemos a un lado el problema semántico de la raíz *NEM*.

mas invariables que determinan la acción de los hombres en el interior de una esencia dada, incluidas las relaciones de estas leyes con el clima, la naturaleza del terreno, etc. Es lo que él llama «espíritu de las leyes», en cuanto éstas son constitutivas de las distintas formas de la realidad. Se las puede estudiar científicamente mediante la observación y la crítica. En segundo lugar, existe lo que él llama «leyes positivas», o también, «leyes civiles y políticas». Son las que, en el interior de un régimen, procuran disponer lo mejor posible el orden. Son las leyes establecidas por el legislador humano, necesarias al hombre a causa de sus debilidades (203): pueden seguirse o no, pues tienen como base el hecho de que está en la naturaleza humana el «que el hombre obre por sí mismo» (204). Está claro que se puede también estudiar científica y sociológicamente esta clase de leyes, a pesar de que el análisis sea más difícil porque «el mundo inteligente» está peor gobernado que «el mundo físico». Se capta muy bien la diferencia entre estas dos especies de leyes en lo que se refiere al análisis del despotismo: la ley constitutiva de este régimen es precisamente el no tener leyes positivas o civiles.

Esta clasificación parece excelente. La dificultad proviene de que Montesquieu hace derivar la segunda categoría de la primera. Siente que no se sigan constantemente las leyes invariables, que preexistirían a la política, como los radios eran iguales antes de que se hubiese trazado un círculo. El error del hombre es violar las leyes naturales, darse leyes a su gusto, a las que, además, no siempre obedece (205). Así, Montesquieu tiende a suprimir el mando y la obediencia. El mando, ya que admite la preexistencia de leyes eternas, de las que se podrían deducir los preceptos prácticos; la obediencia, ya que el hombre tendría que admitir su dependencia frente a la necesidad, en vez de obrar a su antojo o bien según sus prejuicios. De ahí, esta otra definición de la ley: es, en general, «la razón humana, en tanto gobierna todos los pueblos

---

(203) MONTESQUIEU declara que, como "ser físico", el hombre está gobernado, así como los demás cuerpos, por leyes invariables. Si necesita leyes políticas es porque es un "ser limitado", sujeto a la ignorancia y al error, como todas las inteligencias finitas; los débiles conocimientos que posee, los pierde: como criatura sensible, se torna objeto de mil pasiones". *Esprit des Lois,* libro I, cap. I.

(204) *Ibíd.,* lib. I, cap. I.

(205) *Iíd.,* lib. I, cap. I.

de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que casos particulares en donde se aplica esta razón humana» (206). En realidad, Montesquieu es víctima de su método. Examinar las condiciones objetivas de las leyes y estudiar la evolución de las de los romanos y de los francos, es una cosa; afirmar que las decisiones políticas deben amoldarse a los resultados de este análisis, es otra. La exactitud teórica no se confunde necesariamente con la oportunidad práctica. No es siempre deseable arreglar la actividad legisladora según los resultados obtenidos por los sabios, y sobre todo, no es en modo alguno más seguro que las leyes serían mejores si se las dedujera de normas generales preexistentes, sin contar con que las conclusiones de las investigaciones en el dominio de las ciencias humanas suelen ser bastante discutibles. La mayor dificultad proviene, sin embargo, del hecho de que Montesquieu descuida la especificidad de la acción política y de la ley, que es su instrumento. Al hacer una ley, el legislador se propone una determinada meta: resolver un conflicto, dar satisfacción a reivindicaciones, arreglar con mayor coherencia un sector de la vida colectiva; en una palabra, dominar toda clase de problemas que surgen en el curso del desarrollo mismo del orden, bajo el efecto de las variaciones de las condiciones sociales. Esto significa que la ley no puede deducirse racionalmente de principios preexistentes: está impuesta por una autoridad, cuyo papel es hacer frente a situaciones y prevenir los obstáculos. En resumen, al ser la ley un medio al servicio de un fin, depende esencialmente de la voluntad. Parece que Montesquieu, como muchos otros juristas, confunde necesidad racional y obligación política. Para obrar con eficacia en política no basta tener razón científicamente; por el contrario, a veces es útil tener ideas preconcebidas, lo que significa creer en una causa. De todas formas, la política no se reduce a una ciencia reafirmada por una técnica: es la finalidad concreta propuesta la que determina las reglas de la acción.

Rousseau, por el contrario, insiste sobre el carácter imperativo de la ley; pero tomándola como una manifestación de la voluntad general, y no de una voluntad particular, como la del mando. Tie-

---

(206) *Ibid.*, lib. I, cap. III.

ne, según él, un carácter triple. Primero, proporciona «el movimiento y la voluntad» al cuerpo social y se convierte de este modo en el principio de su conservación; constituye luego un verdadero «acto de soberanía» (207); finalmente, es una relación que no deriva ya de la naturaleza de las cosas, sino que es formada convencionalmente por intermedio de los miembros de la colectividad. «Cuando todo el pueblo dictamina sobre todo el pueblo, sólo atiende a sí mismo, y si entonces establece una relación, es del objeto entero desde un punto de vista hacia el objeto entero, situado en otro punto de vista, y sin ninguna división. Entonces, la materia sobre la que se dictamina es tan general como la voluntad que dictamina. Este es el acto que yo denomino una ley» (208). Por esto mismo, Rousseau desnaturaliza la obediencia. Ya no es sumisión a una voluntad exterior, sino a la suya propia, fundida en la voluntad general. No suprime enteramente el mando, pero lo subordina a la ley para hacer de él un simple órgano de ejecución. No priva, pues, al gobierno de su voluntad, pero adoptando la distinción griega *νομοι* y *φηφσματα*, le quita toda competencia legislativa y sus decisiones adquieren únicamente el valor de un decreto. La teoría de Rousseau sobre la ley está llena de reminiscencias que provienen de la oposición de los sofistas entre *νομς* y *φνσις*: La ley es una convención, una creación «artificial» del hombre, que permite neutralizar los impulsos de la naturaleza. «En el estado de naturaleza, donde todo es común, no debo nada a quienes nada prometí, y sólo reconozco como del prójimo aquello que a mí me es inútil» (209). Sin embargo, al contrario que los sofistas, Rousseau encuentra el mayor beneficio en la institución de las convenciones, porque son precisas «convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y devolver la justicia a su objeto» (210). Además, lejos de ser arbitrarias, estas formas son siempre «rectas», ya que la voluntad general no puede equivocarse.

La originalidad de Rousseau consiste, pues, en conservar a la ley su carácter voluntario, al tiempo que le quita su carácter mediador entre el mando y la obediencia. Sin embargo, se plantea

---

(207) ROUSSEAU, *Contrat social*, lib. II, cap. VI.
(208) *Ibíd.*, lib. II, cap. VI.
(209) *Ibíd.*, lib. II, cap. VI.
(210) *Ibíd.*, lib. II, cap. VI.

una cuestión: ¿cuál es la relación exacta entre la ley y el contrato que instituye la sociedad? Dicho de otra manera: ¿el contrato social, sería una convención de esencia distinta a la de la ley? Sobre este punto, la posición de Rousseau no está clara, o mejor dicho, ha cambiado con el tiempo. Al principio, se inclinaba por distinguir contrato y ley. Así, en su *Emilio,* puede leerse: «De donde se ve que sólo hay y no puede haber otra ley fundamental propiamente dicha, que el pacto social» (211). En la redacción definitiva del *Contrat Social,* ha cambiado de opinión, y escribe: «Va contra la naturaleza del cuerpo político, el que el soberano se imponga una ley que no puede infringir. No pudiendo considerarse sino bajo una sola y misma relación, se sitúa entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo; por ello, se observa que no puede haber ninguna clase de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, así como tampoco contrato social» (212). Esto significa que, si el contrato es una ley, la ley tiene por su parte un carácter contractual. En resumen, los contratantes pueden, a su antojo, por decisión de la voluntad general, modificar o derogar las leyes, así como la constitución. Lo que cuenta en cada caso es la voluntad presente y actual del cuerpo político, que puede a cada momento prolongarlo por consentimiento tácito. En realidad, el contrato es la base de la ley.

En general, éstas son las consideraciones en la teoría de la ley, de Rousseau. Pero son incompletas. En efecto, al final del

---

(211) C. E. VAUGHAN, *The political writings of Jee-Jacques Rousseau,* Cambridge, 1915, t. II, p. 151. Se encuentra en este mismo libro, t. I, p. 311, un texto de orientación análoga: "Hay que tener cuidado en no confundir la esencia de la sociedad civil con la de la soberanía. Porque el cuerpo social resulta de un solo acto de voluntad; y toda su duración es sólo la consecuencia y el efecto de un compromiso anterior, cuya fuerza cesa de obrar únicamente cuando el cuerpo está disuelto. Pero la soberanía, que no es más que el ejercicio de la voluntad general, es libre como ella y no está sometida a ninguna especie de compromiso. Cualquier acto de soberanía, así como cada instante de su duración, es absoluto, independiente del que precede; y nunca el soberano obra porque así lo quiso, sino porque así lo quiere." En este texto, la distinción sigue manteniéndose, pero deja presentir que existe una dificultad para conservar la inalterabilidad del contrato primitivo, que instituiría otro soberano al lado del soberano legislativo.

(212) *Contrat social,* lib. I, cap. VII. Este texto está corroborado por otro del libro I, cap. VI, donde se lee: "Las leyes no son más que las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor: sólo a los que se asocian corresponde establecer las condiciones de la sociedad." V. también, sobre este punto, R. DÉRATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* París, 1950, p. 332-340.

mismo capítulo dedicado a la ley, aparece un personaje muy enigmático: el legislador. La razón de esta presentación es que, si bien la voluntad general es siempre recta, su juicio no siempre es justo. Necesita, pues, de un «guía» para que se realice «la unión del entendimiento y de la voluntad» (213). Con el legislador, Rousseau hace intervenir, sin lugar a equívocos, la noción de mando en los atributos de la función. Este ser extraordinario, «manda a las leyes», no a los hombres, es decir, que no ejercita ninguna magistratura gubernamental, pero tampoco es poseedor del «derecho legislativo», que sigue correspondiendo al pueblo. Su función es la de regir mejor todavía, crear las leyes, que el cuerpo político ratificará después. Es, por tanto, un personaje, por lo menos extraño: no tiene ningún poder real y, sin embargo, debe «cambiar de algún modo la naturaleza humana» (214). Además, está rodeado de la aureola carismática del gran hombre (215). Rousseau tenía perfecta conciencia de estas contradicciones: las registra, pero procura no resolverlas (216).

La crítica de esta teoría de la ley ha sido hecha tantas veces que sólo es preciso indicar los temas de que trata: la voluntad general, concebida como exenta de error, ¿no es una ficción? El gobierno, ¿no tendría acaso un poder legislativo, y los llamados decretos, no están así clasificados? El poder ejecutivo, ¿estaría verdaderamente subordinado a la ley? ¿Sería ésta sólo ficticiamente soberana? En líneas generales, la discusión se resume en oponer a la construcción geométrica de Rousseau los resultados de la fenomenología de lo político. Por nuestra parte, subrayaremos dos cosas: primero, que Rousseau concibe la ley como una convención, e incluso como un contrato siempre renovable; después, que tiene el oscuro sentimiento de que su teoría tropieza con el obstáculo del mando, que procura eludir mediante la figura del legislador. Dicho esto, confrontemos con la relación del mando

---

(213) *Ibíd.*, lib. II, cap. VI.
(214) *Ibíd.*, lib. II, cap. VII.
(215) "El legislador es, en todos los aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos en su empleo", y un poco más adelante: "La gran alma del Legislador es el verdadero milagro que debe demostrar su misión." *Ibíd.*, libro II, cap. VII.
(216) La tarea del Legislador —dice— comporta "dos cosas que parecen incompatibles: una empresa por encima de la fuerza humana, y para ejecutarla, una autoridad que no significa nada." *Ibíd.*, libro II, cap. VII.

y la obediencia, tanto el concepto que ve en la ley una relación que deriva de la naturaleza de las cosas, como el que hace de ella un contrato.

52. Crítica de estos dos conceptos.

Sería una gran desgracia para el hombre el verse privado de la posibilidad de desobedecer. Y a este extremo quieren reducirle las dos filosofías anteriores. Además, falsean el fenómeno de la obediencia y desfiguran lo político. La sociedad política no es una colmena. El hombre desarrolla en ella su inteligencia y su razón, pero también sus pasiones, sus deseos, sus hipocresías y sus rebeldías. Despojando al mando de toda iniciativa en la ley, se reduce la obediencia a una necesidad deductiva o racional. En efecto, ¿puede desobedecerse a la necesidad? Se la utiliza y emplea para sus fines. Pero desobedecer a una ley, que deriva de la naturaleza de las cosas, es una locura. No se desobedece a la gravedad. Con esto se entiende por qué la filosofía política de Montesquieu se reduce a una definición de la ley de cada régimen, a un concierto de distintos poderes y a una encuesta sobre las determinantes exteriores de las leyes, como el clima, la naturaleza del terreno, las costumbres, etc.; en ningún momento trata de observar lo político desde el interior. No podría hacerlo, por causa de la definición misma de la ley, que suprime la relación política constitutiva del mando y la obediencia. La decisión la suple con la deducción; la voluntad, con la razón, y la desobediencia se convierte en una debilidad y un vicio de la naturaleza humana. Se torna incomprensible, así como la rebelión o la revolución.

Cualquier convención es revocable por definición. Por su misma naturaleza, un contrato significa que, a pesar de otras divergencias, cierto número de individuos encuentra un terreno de comprensión acerca de determinados puntos, se asocia libremente y se concede mutuamente garantías en previsión de un caso de ruptura que anulase la convención. Sin embargo, Rousseau discute distintos elementos de esta definición (217). Es cierto que admite

(217) Reconozcamos que el derecho civil moderno otorgó también una gran flexibilidad a esta definición, y la tipología hizo de él una noción tan vaga, que resulta difícil distinguir el contrato de cualquier otra especie de convención. La doctrina del derecho civil logró, en perjuicio de la precisión jurídica, integrar

que el contrato puede ser discutido de nuevo, pero únicamente por voluntad general, no por las voluntades particulares de los contratantes. En efecto, tropezó con la siguiente dificultad: ¿qué ocurre con aquellos que rompieron el pacto? ¿Pueden seguir formando parte de la sociedad y participando en la actividad legisladora de la voluntad general? Sólo puede vencer este obstáculo a fuerza de sutilezas y, como él mismo dice, de «artificios» que alteran la noción de contrato y le dan un significado contradictorio con el concepto. Conserva, en efecto, de la definición corriente de este acto, sólo la suposición del libre compromiso, y da de lado a los demás puntos, en particular el de las garantías. Para él, y vuelve a repetirlo varias veces, se trata de un contrato de «naturaleza» o «especie particular». Y lo es, en efecto. Sus cláusulas estipulan que cada asociado se aliena totalmente con todos sus derechos en la comunidad, que el soberano es únicamente juez de la ejecución del pacto y, sobre todo, que no tiene que dar garantías a los súbditos, bajo el pretexto de que, al comprometerse cada uno consigo mismo, el cuerpo no podría perjudicar a ninguno de sus miembros sin perjudicarse a sí mismo (218). En efecto, la alienación no significa supresión de los derechos naturales del individuo, sino su conversión en derechos civiles; además, la voluntad del cuerpo político es la voluntad de cada asociado como miembro del soberano. Sin embargo, se trata de un contrato forzado, lo que es contradictorio con la noción. En efecto, se prohibe a cualquier miembro romperlo y, llegado el caso, se utilizará la fuerza contra él (219). Se objetará que estas consideraciones valen sólo contra el caso del contrato que instituye la sociedad, y no contra aquel que establece la ley. Hemos visto que, si bien Rousseau distingue primeramente pacto social y ley, al final les da las mismas características en el *Contrat Social*. En

---

en la tipología formas de contrato que están próximas al concepto de Rousseau, denominándolas contrato público o civismo contractual. Sin embargo, a pesar de la imprecisión de estas nociones, fue imposible recuperar uno de los elementos esenciales de la teoría de Rousseau: la idea da un contrato consigo mismo.

(218) *Contrat social*, libro I, cap. VI, y lib. II, cap. IV.

(219) "Para que el pacto social no sea un formulario vano, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede reforzar los demás, de que cualquiera que se negase a obedecer la voluntad general será obligado a ello por el cuerpo entero: lo que no significa otra cosa, sino que se le obligará a ser libre." *Ibid.*, libro I, cap. VII.

esto fue lógico consigo mismo, por cuanto afirma que la voluntad general es indivisible. Esta no podría, pues, ser distinta en la institución de la sociedad por el pacto social y, por otra parte, en el establecimiento de las leyes que conservan la sociedad. De otro modo, ya no sería una voluntad general, sino una voluntad especial, según sus manifestaciones concretas. Dicho de otra manera, el contrato es una ley, y la ley es de naturaleza contractual. Por consiguiente, cuando Rousseau declara que «cualquiera que se negase a obedecer la voluntad general, será obligado a ello por el cuerpo entero», se refiere también a la capacidad legisladora, y no sólo constitutiva, de la voluntad general. Al mismo tiempo, la desobediencia política pierde todo significado, tal como lo expresa en las *Lettres écrites de la Montaigne*: «No conozco otra voluntad libre más que aquella a la que nadie tiene derecho a oponer resistencia» (220). Pero es curioso que, para romper la desobediencia, Rousseau haga intervenir la fuerza, es decir, un elemento exterior al contrato. «Solamente —dice— la fuerza del Estado hace la libertad de los miembros» (221). Está bien claro: dice «la fuerza del Estado», y no la fuerza del contrato o de la voluntad general. Así vuelve a introducir, sin nombrarlo, el mando, o bien, como él expresa, el «poder absoluto» sobre los miembros de la colectividad. Una de dos: o bien la ley es un verdadero contrato, y entonces la desobediencia constituye una ruptura que la anula y, de rechazo, la ley es suprimida por cualquier acto de desobediencia, o bien la voluntad general no es sino una ficción, una «especie» de contrato que oculta la realidad política de la obligación, y en este caso, la relación del mando y la obediencia se disimula sencillamente tras la ficción de la voluntad general.

Separada del mando y la obediencia, la ley pierde todo significado. Si es una relación que deriva de la naturaleza de las cosas, la política se torna inútil, o más bien se reduce a un puro conocimiento y, puesto que las leyes preexisten a la voluntad, el orden se establece por sí mismo a medida que nuestros conocimientos progresan y que las teorías de los sabios se vuelven más coherentes. Si es una manifestación de la voluntad general, existen pocas o casi ninguna ley, pues ¿dónde esta voluntad se manifiesta real-

(220) ROUSSEAU, *Lettres écrites de la Montagne,* Carta VIII.
(221) *Contrat social,* lib. II, cap. XII.

mente? En la práctica, esta última doctrina sirve, sobre todo, como artificio polémico de las democracias para discutir el carácter legislativo de las medidas tomadas por los regímenes competidores. Pero no tenemos por qué ocuparnos aquí del deber-ser, sino de lo que es efectivamente la ley. Existen leyes en todos los países, en todas las colectividades políticas, independientemente de su régimen. Tal es el hecho del cual hay que partir. Las medidas legislativas de Hitler o de Stalin eran leyes, al igual que las establecidas por el procedimiento parlamentario. El hecho de que muchas de estas disposiciones tomadas por aquellos dictadores hayan sido inhumanas e injustas no modifica en absoluto la sustancia de la ley. La mejor prueba de ello es que las democracias recogen numerosas disposiciones legislativas de los regímenes anteriores, a pesar de haber sido o habérseles considerado tiránicos. ¡Cuántas leyes establecidas bajo el reinado de Napoleón están todavía en vigor hoy en día! Dos clases de confusiones perturban la clara visión de las cosas. La primera, hace de nosotros víctimas de la cantidad. El número de personas que haya colaborado en la confección e institución de la ley no es determinante de su esencia. «Sí —decía ya Heráclito—; la obediencia al consejo de un solo hombre también es una ley» (222). Puede ser la expresión de la voluntad de un monarca, como puede ser la de una asamblea reducida (el Parlamento), o bien la del pueblo ateniense reunido en el lugar de la Pnyx. La segunda, tiene como origen el mito de la separación de los poderes (223), que nos hace creer que una ley sólo es valedera cuando es obra de un órgano especializado cuya función sea la puramente legislativa.

53. Definición de la ley.

La ley puede caracterizarse de la siguiente manera:

a) Es un acto de voluntad, como el mando y la obediencia.

(222) Heraclito, Fragmento n.º 33.

(223) Ha sido establecido claramente por Rehm, en el curso de su polémica con Jellinek, que Montesquieu nunca defendió la tesis de la separación, sino la de la distribución de los poderes en el seno de una unidad de la autoridad política, *Zeitschrift für dar Privat- und offentliche Rescht der Gegemwart,* t. XXX, por W. Struck, "Montesquieu als Politiker", en los *Historische Studien,* 1933, y en Francia por C. Eisenmann, "L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs", in *Mélanges Carré de Malberg,* 1933, así como por L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire,* París, 1959.

Por consiguiente, es arbitraria en su principio, y otra voluntad, o la misma, puede, después de un cambio de opinión, modificarla o derogarla. Esto significa que es una regla del magistrado, es decir, un acto político de naturaleza más o menos discrecional. Es preciso decir, con Hobbes, *Auctoritas non veritas facit legem* (224). Ocurre que incluso los motivos del legislador siguen siendo extraños al carácter imperativo de la ley, es decir, que podría establecer leyes estúpidas y serían valederas si la voluntad política las aplicase. Si se le ocurriese decretar que la mitad de la colectividad es idiota, o bien que debe ser internada en los campos, esta medida, de ser ejecutada, tendría la validez de una ley. Ninguna ley lleva en sí una evidencia necesaria.

b) Es una convención, no en el sentido de un contrato o de un acuerdo mutuo entre distintas partes, sino en el del consentimiento por la obediencia. Poco importa para la esencia de la ley que aquel consentimiento sea obtenido por la adhesión espontánea, el carisma, el miedo y el terror, el respeto ético o las convicciones religiosas. Asimismo, la naturaleza de la promulgación es igualmente indiferente desde este punto de vista: puede consistir en una sencilla decisión de la autoridad, publicada oficialmente; también puede recibir la sanción de elecciones regulares, de un referéndum o un plebiscito (a pesar de que, por razones que no son todas políticas, cada régimen puede adoptar el procedimiento que parezca adaptarse mejor a sus aspiraciones políticas). Todo el vigor de la ley está contenido en la autoridad oficial que la establece y se hace obedecer. Es inmediatamente valedera desde el momento de su promulgación (a menos que existan disposicio-

---

(224) HOBBES, *Léviathan*, cap. XIX. En el mismo sentido, Spinoza: "Reconociendo sin restrición que todas las cosas están destinadas, en virtud de leyes universales de la naturaleza, a existir y obrar de una manera muy determinada, afirmo que las leyes de esta clase (las políticas) dependen de una decisión tomada por los hombres." *Tractatus theologico-politicus*, cap. IV, p. 87. Un poco más adelante explica (p. 88): "Sin embargo, por metáfora, la palabra ley se aplica a las cosas naturales, y en general se entiende por ley otra cosa que un mando que los hombres pueden también ejecutar o descuidar." Hablando, un poco más adelante, de la prohibición hecha a Adán, precisa en la pág. 95: el hombre "percibió esta revelación, no como una verdad eterna y necesaria, sino como una ley, es decir, como una regla que instituía que cierto provecho o daño sería la consecuencia de determinada acción, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción, sino en virtud de los deseos y del mando absoluto de un príncipe."

nes contrarias), sin que sea preciso un acuerdo entre los gobernados y los gobernantes. Está claro, pues, que una costumbre puede transformarse en ley, en cuanto recibe la sanción de la autoridad.

c) Es orden, en el doble sentido de esta palabra, es decir que, por una parte, es imperativa, y por otra, trata de la organización de la sociedad. Así lo determina la exposición de los motivos que acompaña en general a los textos de las leyes. Justa o injusta, es de este modo un esfuerzo de racionalización de las decisiones políticas para dominar, por un procedimiento regular, la discontinuidad de los actos del mando y la particularidad y diversidad de las situaciones concretas. Inversamente, se entiende por qué la legalidad se ve desamparada ante la irrupción de lo irracional, cuando las pasiones se desencadenan y trastornan el orden establecido. Entonces, las leyes enmudecen, otras fuerzas entran en juego y sólo cuando éstas se encuentren apaciguadas, es cuando las leyes podrán otra vez regularizar el orden nuevo.

Al mismo tiempo, la noción de desobediencia vuelve a encontrar su sentido. Si la ley es un acto discrecional de la voluntad, la desobediencia también lo es, porque ésta no hace sino retirar el consentimiento, por supuesto que con riesgo y peligro del recalcitrante, ya que la autoridad hace acompañar la regla de una obligación. En el mismo sentido puede también obrarse, incluyendo el concurso ajeno, para tratar de hacer derogar una ley. La desobediencia no suprime la ley, y ésta sólo tiene sentido por la posible desobediencia. Tal vez sea una trivialidad, pero es preciso insistir sobre ello: es posible transgredir cualquier ley, y no sólo las que son injustas. Y, sin embargo, los dos conceptos analizados anteriormente hacen incomprensibles los actos de violencia.

Ir contra la necesidad, no es desobedecer, sino cometer un acto insensato y absurdo. Romper un contrato, tampoco es desobedecer, sino anular la convención. Por el contrario, si la ley es una relación dialéctica entre el mando y la obediencia, la desobediencia no podría suprimirla, desde el momento que la obligación mantiene su validez. Dicho de otra forma, puesto que la ley no ata por la necesidad o el contrato al individuo a la colectividad, el rechazo del consentimiento no la suprime. Continúa subsistiendo mientras el mando quiera mantenerla y se encuentre

capaz de hacerla respetar apoyándose en la obediencia de los demás miembros. Por el contrario, cuando la desobediencia llega a aniquilar el mando, la ley se derrumba igualmente, a menos que la nueva autoridad la vuelva a poner en vigor con su antiguo sentido, o bien con otro. Aparece, pues, claramente que la ley no tiene eficacia por sí misma. Esto se confirma por el hecho de que no hay ley que pueda garantizar la observancia de las leyes.

54. Consecuencias de esta definición.

Se trata ahora de sacar conclusiones de este análisis para precisar el papel de la ley en la economía general del orden público. Algunas son normales, de manera que basta con mencionarlas, principalmente las que conciernen a la dialéctica de la ley con los demás elementos componentes del orden. Digamos, antes que nada, que la ley vale en cuanto es una orden, y no por sus intenciones morales o por su coherencia jurídica. Conviene admirar la sabiduría humana al haber admitido que es preciso obedecer a la ley, por ser la ley, ya que de otro modo nunca habría orden, pues no existe término para las discusiones que tratan de la justicia, de la igualdad y de la libertad. ¿Quién podría dar una solución definitiva a la siguiente cuestión?: una ley justa no observada es preferible a una ley injusta pero aplicada... Desde este punto de vista, hay que considerar como razonable la presunción que favorece al orden establecido. No existe ningún ser humano dotado de una lucidez infalible y capaz de discernir el interés absolutamente justo; tampoco lo hay que fuese capaz de prever todas las consecuencias de una disposición y conocer perfectamente lo que conviene en el presente y en el futuro. Existe una gran diferencia «entre probar que una ley es mejor que otra, y probar que se la debe sustituir por aquella otra» (225). En el fondo, no existen reglamentos susceptibles de crear la unanimidad. De todos modos, siempre dañarán ciertos intereses. El propio Rousseau declaraba: «Harían falta dioses para dar leyes a los hombres» (226), sobre todo si se quiere respetar la más escrupulosa equidad. La ley fija el orden, no la justicia; es decir, hace intervenir a ésta como uno

(225) A. de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, t. I, p. 302.
(226) *Du contrat social*, lib. II, cap. VII.

de los elementos de aquél. Me parece que fue B. Constant quien encontró la fórmula más adecuada: «Las leyes no son la justicia; son formas para administrarla» (227).

Resulta que, a propósito de la ley, el conflicto entre la política y la moral es igualmente insoluble, a pesar de las constantes y renovadas tentativas de la filosofía para solucionarlo (228). En primer lugar, la ley no es un acto de moralidad, y un tratado jurídico no podría aparentar ser la conciencia moral. No es ése su papel. Además, ser partidario de una legislación puramente moral no significa necesariamente que se tenga políticamente razón, ni tampoco que se puedan alcanzar las metas que uno se proponga, pues falta mucho para que las buenas leyes (desde el punto de vista ético) determinen el gobierno más capacitado. Por el contrario, prescripciones moralmente puras y actitudes altamente éticas pueden conducir a catástrofes políticas. Son trivialidades molestas, pero fácilmente controlables. La moral no puede representar el papel de soberana en política. Por el contrario, unir la ley a los imperativos morales desembocaría en la paralización de la actividad legislativa, no sólo porque se correría el riesgo de perder de vista la finalidad propia de lo político, sino porque los debates políticos tornaríanse cruelmente ideológicos, habida cuenta de que los conceptos éticos distan mucho de ser unívocos. Más aún, una tal soberanía conduciría casi fatalmente a un despotismo de la justicia. El infierno, no sólo está empedrado de buenas intenciones, sino también de crímenes cometidos en nombre de la pureza moral. No sin razón, numerosos filósofos de la política, empezando por los teólogos de la Edad Media, repiten que un régimen primitivamente injusto puede a veces hacer un buen gobierno, o bien transformarse en un buen gobierno más tarde. Sea como sea, en política es preciso saber escoger y, sobre todo, atenerse a un

---

(227) *De l'esprit de conquête*, capítulo añadido a la 4.ª edición de la Pléiade, París, 1957, p. 1.611.

(228) Sobre este punto, la posición de los sofistas es muy sólida. LYCOPHRON, citado por Aristóteles (*Política*, libro III, cap. V, & 11), pensaba que "la ley no es más que una garantía de los derechos individuales, sin ninguna fuerza sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos". En un sentido semejante, PASCAL, *Pensamientos*, n.º 294, decía: "Nada tan culpable como estas leyes que enderezan las culpas; quien las obedece porque son justas, obedece a la justicia que imagina, pero no a la esencia de la ley: ésta se halla concentrada en sí misma; es la ley, y nada más."

cierto número de principios aunque parezcan arbitrarios; de otro modo, no hay orden posible (229).

El problema de las relaciones entre el orden y la ley es tanto más complejo por cuanto envuelve otra cuestión: la de las relaciones entre derecho y ley. No se podría identificar el aspecto legal del orden con todo el derecho. Las leyes constituyen, a lo sumo, el derecho positivo (230); pero existen todavía otras especies de derecho que se entrecruzan en el orden público: el derecho natural, por ejemplo, o el derecho canónico para los fieles de una religión. No vamos a iniciar una discusión sobre la cuestión del derecho natural. Una cosa sin embargo es cierta: desde el momento en que distintos miembros de la sociedad, y también los responsables políticos, creen en él, interviene necesariamente en la estructuración del orden. Lo que importa ante todo hacer constar aquí, es la imposibilidad de confundir derecho y ley, pues sus conceptos no son coextensivos. Desde el punto de vista que aquí nos interesa, el Estado posee el monopolio de la ley, pero no el de derecho. No se puede, por consiguiente, decir, como Rousseau, que todos los derechos están fijados por la ley, a menos de reducir la sociedad entera, incluido el cuerpo político, a una comunidad jurídica. Esta posición es discutible por distintas razones. En primer lugar, y esto es evidente, la multiplicidad de esencias que animan cualquier sociedad, la desparraman en tantas actividades, que resulta imposible concentrarla en una sencilla sociedad civil regida únicamente por leyes. Del mismo modo, nada más lejos de que una actividad particular como la política se limite a las actividades legisladoras o judiciales. Su dominio es infinitamente más amplio, como lo demuestra nuestro análisis del mando. En se-

---

(229) Cf. PASCAL, *ibíd.*, n.º 320: "Las cosas más insensatas del mundo se tornan razonables a causa del desarreglo de los hombres. ¿Existe algo menos razonable que escoger, para gobernar un Estado, al primer hijo de la reina? No se escoge, para gobernar un navío, al viajero de la mejor familia. Esta ley sería ridícula e injusta, pero tal como los hombres son y seguirán siendo, se convierte en justa y razonable, pues, ¿a quién se elegiría, sino al más virtuoso y al más hábil? Henos aquí en pleno conflicto. Cada uno pretende ser más virtuoso y más hábil que los demás. Es preferible, pues, dar esta cualidad a algo incontestable. Será el hijo mayor del rey: esto es simple, no hay discusión. La razón no puede obrar mejor, pues la guerra civil es el mayor de los males."

(230) Abstracción hecha del desarrollo interno del derecho, en el sentido en que existe una ciencia jurídica que se dedica a armonizar las distintas especialidades del derecho (civil, penal, privado, público, internacional, etc.) y a elaborar un sistema formal de las normas.

gundo lugar, tal concepto desembocaría en una confusión de esencias, por su subordinación al imperialismo legalista. Sabemos que la ley no tiene eficacia por sí misma, sino únicamente por lo político que la sostiene. Siendo sólo un instrumento de aquél, no puede ser al mismo tiempo la mano que lo utiliza. Es un hecho el que, actualmente, la ley penetra en toda clase de dominios que antes escapaban a su reglamentación. Sin embargo, estas anexiones no son imputables a sus propias fuerzas, sino a la potencia de lo político, que decide sobre la utilidad y extensión de la penetración. Finalmente, falta mucho hasta que la ley esté en condiciones de arreglar por sus propias virtudes todos los problemas sociales. Tampoco es capaz de ayudar a lo político a triunfar de todas las dificultades contra las que tropieza. Muchos de los obstáculos y conflictos que debe afrontar son extraños a la ley. Nacen de las rivalidades de intereses u otras (por ejemplo, luchas ideológicas, motines o guerras), que no se pueden arreglar ni apaciguar únicamente con procedimientos simplemente legales, a pesar de que suscitan problemas de derecho.

La identificación del derecho y de la ley está en la base de ciertas ilusiones, en particular de los que creen en la posibilidad de instaurar un orden público caracterizado por la subordinación de la actividad política a la ley. Consideremos primero esta cuestión al nivel corriente de la administración. Creer que ésta sería más justa y más imparcial aplicando la ley al pie de la letra, es ir contra uno de los objetivos de los servicios públicos. Su papel, en efecto, consiste en ejecutar y aplicar las decisiones de la autoridad política, pero adaptándolas a situaciones concretas y corrigiendo el rigor que proviene de su generalidad y de su racionalismo, si llegara el caso. Porque la administración, que es el brazo del mando, dispone necesariamente de una amplitud discrecional, ya que el estricto legalismo la convertiría en tiránica y con frecuencia en inhumana, injusta. Es preciso, pues, evitar los abusos de la justicia puramente legalista y los de la flexibilidad discrecional. En resumen, también en este aspecto la ley sigue siendo la sirvienta de lo político, a menos de que defina previamente los contornos y el contenido preciso del orden. Sin embargo, tal delimitación trabaría la libertad de movimientos necesaria a lo político, en particular cuando debe enfrentarse con lo imprevisto, y

petrificaría el orden en un conjunto de normas invariables, sin posibilidad de evolución ni adaptación.

Esto es aún más exacto en lo que se refiere al mando, por cuanto éste asume la responsabilidad directa del orden. Un fuerte movimiento de ideas de la época del constitucionalismo del pasado siglo, tiende a subordinar la actividad política a la única instancia legislativa, bajo el signo del reinado exclusivo de la ley, a someter cualquier conflicto político a una decisión judicial e instaurar un control permanente de toda la vida estatal. Estas ideas han sido condensadas en el concepto de *Rechtstaat*. A pesar de que los teóricos de esta forma estatal la caracterizan de una manera no siempre concordante, están de acuerdo sin embargo sobre el siguiente punto central: cualquier autoridad política se reduce a la autoridad de la ley. No sólo todo el derecho se identifica así con la ley, sino que la ley ocupa el lugar de la actividad política. Sólo a la ley se debe obediencia, ya que toda la voluntad política está expresada en ella. De ahí la afirmación de la supremacía absoluta de la ley como norma impersonal, objetiva e imparcial. En resumen, ya no son hombres o magistrados los que mandan, sino normas (231). Sería fácil demostrar que este ideal del *Rechtstaat* nunca encontró una aplicación concreta. Todo lo más, se logró ocultar la intervención del mando sin suprimirlo. También se podría demostrar que semejante construcción no hace sino escamotear los problemas políticos. Sin embargo, la verdadera ilusión consiste en creer que el reinado de la ley sería sinónimo de democracia.

No es una idea nueva la de que la ley puede ser despótica. Existe una nomocracia que nada tiene que envidiar a ciertas monocracias autocráticas. En el *Protágoras* (337 d) de Platón, Hipias habla ya de la ley como de un «tirano del hombre». La tragedia de Sófocles, *Antígona*, está basada en las injusticias posibles de una ley identificada con el derecho positivo. Damarata utiliza la fórmula: επεη γαο δεσποιης νομος (232). Contrariamente a lo que mues-

---

(231) Se encontrará un ensayo detallado y crítica de esta noción en las obras de C. SCHMITT, principalmente en *Verfassungslehre*, 3.ª ed., Berlín, 1957, p. 123-220, y en *Legalität und Legitimität in Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlín, 1958.

(232) Citado por SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque*, París, 1953, p. 46. Podrían citarse otros ejemplos. Así, Plutarco atribuye la misma idea a

tra cierta polémica, no existen regímenes políticos desprovistos de leyes: por consiguiente, pueden también servir de medios de opresión para la tiranía. Pero existe todavía algo más fundamental. En tanto que el *Rechtstaat* se basa en la identidad de la ley y del derecho, sólo reconoce el derecho positivo. Las tiranías practican exactamente la misma identificación, y tampoco aceptan otro derecho que el positivo. Aquí también, los extremos se tocan. Nada impide que un Rechtstaat sea despótico y un *Willkürstaat* sea democrático, pues es la voluntad de los hombres en el poder y la de los que les apoyan, y no las instituciones, lo que determina los fines últimos que se persiguen en la actividad política. No sin razón, algunos escritores, como B. Constant, han reprochado a Rousseau haber entregado, bajo el manto de la voluntad general, instauradora del reinado exclusivo de la ley, armas al despotismo (233), sino que también varios teóricos de las dictaduras, en particular bajo el régimen nazi, se han declarado totalmente adictos a la teoría de la ley desarrollada en el *Contrat Social.* La democracia se define por otros criterios que el de soberanía de la ley; en particular, hay libertad únicamente cuando existe un posible recurso contra la ley.

La ley es un instrumento del orden; no podría crearlo por sí misma. Hay que entender con esto que sólo puede organizarlo, lo que constituye precisamente la función de una regla. Hobbes decía: «Sólo hay leyes allí donde existe una república instituida.» «No antes», añade, conforme a su teoría contractual de la sociedad civil (234). No de otro modo, añadimos nosotros. La ley es un acto político antes de ser recogida por los juristas, y como tal, sufre las vicisitudes de la política. Una de las características de los regímenes políticos se refleja precisamente en la cuestión: ¿quién legisla? ¿Una o varias instancias? Cada una de las posibles solu-

---

uno de los Siete Sabios, Bias. Ver igualmente, A. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin,* Tubingen, 1959, t. I, pág. 26.

(233) "Rousseau no reconoció esta verdad, y su error hizo de su *Contrat social,* tan a menudo invocado en favor de la libertad, el más terrible auxiliar de toda clase de despotismos." B. CONSTANT, *Principes de Politique,* ed. Pléiade, p. 1.105. En un discurso a la Cámara, el 10 de marzo de 1820, declaraba: "El señor Ministro de Asuntos Extranjeros ha invocado a Rousseau: pero cada vez que se han querido proponer leyes contra la libertad, se han apoyado en la autoridad de Rousseau." *Ibíd.,* p. 1.629.

(234) HOBBES, *Leviathan,* cap. XXVI.

ciones implica una teoría distinta de la ley. Dicho de otra manera, el derecho positivo no es sino una interpretación entre otras, una manera entre otras de concebir las relaciones entre el derecho y la ley y entre la ley y la política. Nada prueba que ésta sea la única justa ni la mejor, precisamente por su exclusivismo legal, que afecta a las demás esencias. De todos modos, en cuanto surge una situación excepcional, la ley no puede ya nada y el que sea capaz de hacer la ley es quien habrá de triunfar. Este solo hecho basta para poner término a las sutilezas de las construcciones puramente teóricas.

55. Sobre la generalidad de la ley.

Nos queda por analizar un punto determinante de la relación entre el orden y la ley: ¿En qué sentido una ley es general? Una vez más, hay que volver a Rousseau. Para él, una ley es general, a la vez, por la voluntad que la establece y por el objeto sobre el cual aquélla recae (235). Como herramienta del orden público, es evidente que no podría considerar los comportamientos particulares como tales, sino únicamente las relaciones entre los individuos como miembros de la colectividad (236). Sobre este punto, hay que dar la razón a Rousseau. Sin embargo, él añade también que cada miembro participa en el establecimiento de la ley, bajo la forma de voluntad general, lo que indica que ningún particular, aunque se halle investido de una función oficial, ni siquiera gubernamental, puede hacer leyes, sino únicamente establecer decretos. Por consiguiente, hay decreto, no sólo porque la orden se ocupa de un objeto particular, sino también porque emana de una voluntad particular. Sin embargo, la cuestión no está resuelta: ¿un decreto, es una medida legislativa o no lo es a los ojos del orden? ¿Qué ocurre, además, con la jurisprudencia? ¿No pierde en este caso todo significado? En fin, desde el punto de vista jurídico, este último aspecto de la teoría de Rousseau es eminentemente discutible, es decir, que se trata de una teoría entre otras,

(235) Rousseau, *Contrat social,* lib. II, cap. VI.
(236) "Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, quiero decir que la ley considera los sujetos como cuerpo y las acciones como abstractas, nunca un hombre como individuo ni una acción particular. Así, la ley bien puede estatuir que habrá privilegios, pero no puede darlos nominalmente a nadie." *Ibid.,* libro II, cap. VI.

no de un análisis teórico de la ley. Define mejor el orden particular de un régimen que la naturaleza misma del orden público. Al adoptar la posición de Rousseau, por una parte, cualquier violación de la ley se torna absurda, ya que uno se pondría en contradicción consigo mismo, y por otra parte, ninguna ley podría ser injusta o mala, ya que nadie podría ser injusto consigo mismo. Así, cuando el legalismo no puede hacer trampas con las necesidades de la política, no le quedan más que las sutilezas verbales para rodear hábilmente la teoría de la ley concebida como expresión de la voluntad general, bautizando las demás medidas legislativas con el nombre de «decreto-ley», por ejemplo. Si se dejan a un lado las convenciones de vocabulario y las particularidades legislativas de los regímenes, para considerar solamente la naturaleza de la ley, aparece que ésta es general por su destino, no por su principio. En otras palabras, la ley no exige en absoluto para ser valedera un acuerdo anterior, explícito o tácito, entre los miembros de la colectividad. Por el contrario, por cuanto su objeto es general, supone la igualdad.

Esta cuestión de la igualdad ya preocupaba a los primeros legisladores de Grecia, y se repite como un *leitmotiv* en todo el pensamiento político griego. A partir de entonces, el problema es planteado con una perspicacia tan grande, que las filosofías políticas posteriores no le han añadido nuevos elementos: sólo han encontrado fórmulas más felices. Para definir la igualdad ante la ley, los griegos han forjado la sugestiva palabra ισονομια, que Solón oponía a la de ισομοιρια, o igualitarismo, es decir, reparto con igualdad. No se puede discutir que el concepto ισονομια adquirió más tarde, bajo la influencia de las ideologías y de las rivalidades partidistas, otros significados, para convertirse luego en sinónimo de democracia y hasta de reparto igualitario (237). Parece, sin embargo, que primitivamente este término no calificaba un régimen político, sino el orden legal y, más exactamente, el estatuto de los ciudadanos ante la ley. Todos eran iguales ante ella, independientemente de las otras desigualdades particulares, de orden eco-

(237) Se encontrará la oposición de estos dos sentidos en las obras de PLATÓN, por ejemplo. En el *Menexeno* (239 a) aprueba la noción de ισονομια con el significado de "la igualdad política ante la ley"; pero en la *República* (558 c y 561 e) la condena como igualitarismo democrático.

nómico, social, cultural, etc. (238). Justa o injusta, la ley era la misma para todos, y en este sentido, es general. Esto no significa que la ley no pueda establecer desigualdades, órdenes diferentes y categorías, sino solamente que cualquier ciudadano que, por una u otra razón, entra en las categorías previstas por la ley, se beneficiará de las ventajas que concede, o bien será justiciable ante ella. Existe, por ejemplo, una ley sobre los deportados, internados y otras víctimas de guerra, que les concede ciertas ventajas o privilegios, que crea, pues, en cierto modo, una desigualdad en relación con los demás ciudadanos; sin embargo, esta ley sigue siendo general, porque vale para todos los ciudadanos que entran o hayan de entrar en esta categoría. También existen en Francia tribunales militares; de ahí, evidentemente, también una jurisdicción especial; pero no destruye la igualdad ante la ley, ya que todo ciudadano, en cuanto es soldado, depende de aquella autoridad judicial. Es cierto que a menudo se confunde la igualdad ante la ley con el igualitarismo social. Sin embargo, se trata tan sólo de un romanticismo que, como todos los romanticismos, desconoce la distinción de los géneros en nombre de una uniformidad ideal, contraria a la propia naturaleza de la sociedad. De Maistre fue quien definió de manera más feliz la igualdad ante la ley, concebida como generalidad por el objeto: «La ley justa —dice— no es la que produce efecto sobre todos, sino la que está hecha para todos; el efecto sobre tal o cual individuo, no es más que un accidente» (239).

No se analizará aquí el problema de la institución, en general; no porque esta cuestión no sea importante para la estructura del orden (¡que sí lo es!), sino porque este trabajo es un ensayo para comprender fenomenológicamente la esencia de lo político, y no un *Tratado* o un *Manual de ciencia política*. En efecto, la noción de institución plantea algunos problemas particulares. Sin embargo, en lo que concierne a lo esencial, nos vemos movidos a repetir

(238) En este Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, capítulo 37: "En lo que se refiere a la participación en la vida pública, cada uno obtiene la consideración en razón de su mérito, y la clase a la que pertenece importa menos por su valor personal." Sería estúpido encontrar una contradicción entre la igualdad cívica ante la ley y la desigualdad inevitable de las funciones políticas.

(239) J. DE MAISTRE, "Les Soirées de Saint-Pétersbourg", *Oeuvres Complètes*, París-Lion, 1924, t. IV, "Premier Entretien", p. 20.

lo que ya dijimos a propósito de la ley: especialmente en lo que se refiere al carácter convencional y artificial, voluntario y discrecional de esta clase de forma. La ley, ¿no es una especie de institución? Si hemos estudiado preferentemente la noción de ley, es porque nos parecía más apta para la discusión de las formas políticas del orden, y con razón, porque la mayoría de las filosofías políticas se ocupan constantemente de ello como tema central y privilegiado de los problemas del orden. De todos modos, tendremos ocasión de volver indirectamente sobre la noción de institución, al hablar del poder y del gobierno, que, aunque planteen problemas bastante distintos de los que hemos encontrado hasta ahora, nos obligarán a estudiar, por lo menos de forma indirecta, la institución, ya que el gobierno es una institución.

56. El poder.

Hemos visto, al hablar de la noción de poder, que el mando, aunque consiste conceptualmente en una voluntad discrecional, soberana y monocrática, no saca toda la fuerza de su fondo ni de las únicas cualidades personales del que lo ostenta. Si bien raras veces, en algunas circunstancias particulares, sucede que puede apoyarse en el asentimiento de la casi totalidad de la colectividad, le es preciso sin embargo, para no pecar de precario, el sostén de una parte bastante grande de la población. De lo contrario, no le quedan otras posibilidades que gobernar por medio del terror, a menos que no pueda contar con la protección indirecta, pero eficaz, de un potente país extranjero. En general, el mando no es estable si no hunde profundas raíces en la sociedad que dirige, pues sin esta base no sería más que una fuerza que giraría casi en el vacío todo el tiempo que fuese capaz de hacerlo. Esto significa que, si modela el orden social gracias a sus decisiones, por medio de leyes y de otras instituciones, en cambio, la manera que tiene de hacerse obedecer y la forma del orden que de ello resulta, vivifican o deterioran su autoridad. Entre consentimiento y autoridad, la relación, sin embargo, nunca es inmediata; pasa por distintas capas sociales y toma distintos aspectos, según los grupos que componen la colectividad. Algunos de ellos hacen simplemente acto de obediencia; otros, acompañan su disciplina con crí-

ticas u oposición; otros, ponen en ello simpatía y aprobación. En otros términos, si el mando necesita del consentimiento tácito de todos los miembros de la colectividad, precisa además de un apoyo más directo, y hasta de una participación más o menos activa de ciertas capas de la sociedad, convencidas de la justicia de su causa y de la orientación de su política. La relación entre mando y obediencia toma, en este último caso, en el seno del orden, un aspecto diferente del que hemos analizado con anterioridad. Ya no tiene el carácter general y neutral de la ley, sino que se acrecienta con el entusiasmo y la entrega de los partidarios, de los militantes, con la aprobación ideológica o interesada de los simpatizantes, así como con el apoyo de distintos grupos. Esta forma de relación es tan determinante para el orden como la de la ley, porque es una de las condiciones de la estabilidad y, sobre todo, de la solidez de un régimen. Además, gracias a esta relación nueva, la obediencia y el mando toman otra forma: la obediencia se convierte en adhesión y el mando se convierte en poder.

La noción del poder, hoy en día, está en el primer plano de la reflexión y a través de ella muchos autores procuran captar lo político en su pleno significado (240). El gran mérito de esta nueva orientación es el haber puesto en evidencia que este concepto pueda tomarse en un sentido restringido, el de gobierno o poderes públicos, es decir, el conjunto de los órganos estatales (poderes ejecutivo, legislativo, judicial, gran cuerpo del Estado, administración), y en un sentido amplio, en tanto constituye la potencia de fronteras indistintas y variables que ejerce la dominación política en una colectividad. Nos detendremos especialmente en este segundo aspecto, según la definición dada anteriormente: el poder es la base social del mando, por cuanto se apoya en una o varias capas de la sociedad.

El hecho es que todos los miembros y grupos de una colectividad no sostienen el mismo tipo de relaciones con el mando. Los unos, se mantienen a distancia; los otros, las sostienen más o menos directamente; otros lo soportan por razones ideológicas, interesadas, etc. El orden propio de una colectividad depende, pues,

---

(240) Entre otros, G. BURDEAU, *Le pouvoir politique et l'Etat*, París, 1943; G. FERRERO, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, París, 1945; B. DE JOUVENEL, *Du Pouvoir*, Ginebra, 1947, y A. POSE, *Philosophie du pouvoir*, París, 1948.

en gran parte, de las capas sobre las cuales se apoya el mando; de ahí la diferencia clásica entre los regímenes: teocrático, feudal, aristocrático, popular, etc. Se basa, sea sobre la capa más numerosa, sea sobre la más dinámica, sea sobre la mejor organizada (campesinos, proletariado, clero, burguesía, ejército, o también la administración, en el caso de un régimen burocrático), pero lo más frecuentemente, sobre varias capas a la vez, interesadas en el mantenimiento del régimen. La mayoría electoral es a menudo mucho menos importante que este trato más o menos abierto con tal o cual fracción de la población. En general, el mando tiene interés en conservar siempre la misma base, a riesgo de ampliarla tanto como pueda, pues éste es el precio de su estabilidad.

Si se apoya alternativamente, según las coyunturas y las circunstancias efímeras, sobre distintas fracciones, y sobre todo, si se ve obligado a hacer jugar la una contra la otra, manifiesta de este modo más su debilidad que su habilidad, pues corre el riesgo, a pesar del refrán: *divide ut impera,* de perder su autoridad en aquellos incesantes compromisos. En resumen, tal procedimiento es más bien señal de un orden precario. No hay duda de que un mando sólido y afianzado llega a equilibrar los intereses antagonistas, porque su soporte social es firme y constante, con la condición de no convertirse en presa de los apetitos y exigencias de sus partidarios. Cualquier orden público, incluso aquel que pretende ser igualitario, posee inevitablemente, bajo una forma u otra, privilegios, excepciones e inmunidades. Se vuelve injusto cuando las capas que le mantienen no llegan ya a justificar su dominio tácito y consentido por el dinamismo de sus empresas.

Antes de analizar más profundamente los hechos es preciso señalar dos puntos. Primero, las capas dominantes que constituyen los contrafuertes del mando, no pertenecen como tales al poder. Queremos significar que no hay poder que no se apoye en una base social, o mejor, que el mando es poder porque posee esa base. Esto es, el mando es siempre el representante más o menos declarado de una o varias capas sociales, sin que sea siempre posible determinar netamente su influencia sobre las decisiones de la autoridad. En todo caso, ésta es tributaria de los avatares de las capas que la sostienen; es dinámica si ellas lo son, vacila si ellas se debilitan. Un régimen es sólo capaz de mantenerse de

forma duradera si sabe operar la transición entre la capa que se agota y la que asciende, adaptándose a las nuevas condiciones y creando otras que puedan ser aceptadas por las fuerzas nuevas. Si se obstina en apoyarse exclusivamente en un soporte tradicional y no encuentra la aprobación de la potencia social ascendente, la mutación se verificará generalmente por medio de la revolución. Las posibilidades del mando varían, pues, en función de la vida misma que anima a las fracciones de la población que le aportan su concurso. En este sentido, el poder se caracteriza por la manera de integrarse en el tejido social. Parece ahora que un régimen se define mejor por la forma del poder que por la disposición técnica de las instituciones. Estas pueden concebirse técnicamente como las más perfectas (basta con pensar en el ejemplo de la constitución democrática de Weimar); no valdrán nada si no responden a las aspiraciones de las capas socialmente dominantes. Es un error imaginar que son eficaces por ellas mismas, o por su ejemplaridad intrínseca. En general, no resisten a la desaparición de su creador, por grande que haya sido su personalidad, si su régimen no logró echar sólidas raíces en la sociedad. Es natural que el análisis de la implantación concreta del poder en cada sociedad histórica, no ha lugar en el presente trabajo. Ese es trabajo de la sociología concebida como ciencia empírica, y no sistemática.

En segundo lugar, hay que observar que lo importante para el mando es encontrar cada vez una base social sólida. En este aspecto, no se puede discutir el papel esencial, pero no exclusivo, de las fuerzas económicas. Siendo lo político una esencia autónoma, como la economía, no puede explicarse en último análisis por aquélla. Además, la naturaleza de este trabajo nos impide tomar partido en la querella de las doctrinas políticas que abogan cada una por el predominio de una clase o de una capa social. ¿Debe el mando apoyarse únicamente en el proletariado o en la burguesía? ¿Posee determinada clase una superioridad moral, histórica o metafísica sobre las demás? Este tipo de pregunta es ajeno a una fenomenología y al método demostrativo: pertenece a la pura justificación. Considerado desde el punto de vista de la fenomenología de lo político, el partidario se define precisamente por la reivindicación, justificada o no, de la dominación privilegiada de

tal o cual clase y de tal o cual capa social. En lo que a nosotros concierne, cualquier fracción o grupo de una colectividad, con tal de que tome conciencia de su potencialidad y logre manifestarla, puede ser el sostén del mando y, por este hecho, participar en el poder. Políticamente, esta potencia es la única determinante, y las justificaciones morales, históricas o metafísicas sólo son, desde este punto de vista, paralogismos.

Esto no significa que se les niegue la importancia que tienen. Por el contrario, una fenomenología de lo político debe tenerlos en cuenta en el curso del análisis de la opinión, así como de la actividad política, pero también en el curso de la explicación del orden, ya que contribuyen a estructurarlo por conducto del poder.

Un análisis conceptual debe hacer constar, como primera característica del poder, su indistinción. Es un colectivo indescifrable y casi impenetrable, por la carencia de estructuras internas constantes, por la imposibilidad de delimitar los contornos y los puntos de fijación de sus relaciones con el mando y la obediencia. También es una magnitud anónima e informe, el *Leviathan* que coagula las voluntades difusas en el cuerpo político y refracta así el espíritu del mando y la obediencia. De forma general, se encuentra por todas partes donde el hombre domina al hombre, no sólo por la fuerza física, sino también por la dominación ideológica o espiritual de los medios de información y cultura (241). Va de la más sencilla influencia hasta las distintas formas de presión sobre el espíritu y el cuerpo. Esto significa que se halla construido sobre la relación del superior al inferior, aunque ésta se oculte detrás de la adhesión o la simpatía de los subordinados. En todo caso, sea cual sea la sociedad, el poder se encuentra depositado en ella con toda su masa y se nos impone globalmente. «El poder es inexplicable; ésa es su fuerza» (242).

La base social del poder puede desplazarse con el desarrollo de una sociedad, pero el poder no es en sí mismo un accidente histórico: está ligado a la existencia del mando. Resulta, pues, tan inútil preguntarse por qué existe un poder, como preguntarse por qué existe la sociedad, o bien por qué hay vida. Entendido

---

(241) El lenguaje corriente consagra este fenómeno haciendo de la Prensa, hablada o escrita, una forma de poder.
(242) ALAIN, *Politique*, p. 204.

así, el poder toma en cada situación el sentido que los hombres le dan, lo que significa que contribuye en una parte decisiva a fijar nuestro destino social. Se puede soñar con una sociedad liberada de todo poder, pero ¿corresponde esta construcción todavía a algo real? Este sueño está enraizado en la idea que los hombres, en general, se hacen de la fatalidad: una potencia maléfica. De ahí la superstición de que el poder sea una de las causas de la desgracia de los hombres, y de que sea malo por naturaleza. Nadie discutirá el hecho de que es susceptible de arruinar una colectividad por sus imprudencias y sus ambiciones, por su brutalidad, sus abusos y su despotismo; por el contrario, también es justo reconocer que una sociedad se vuelve miserable y cae en la ruina en cuanto el poder es débil, vacilante e irresoluto. Si se afloja y vacila, la colectividad enloquece y acepta los riesgos de las aventuras y locuras extremistas, cuando cree encontrar en ello la promesa de reconstrucción de la potencia colectiva. No sintiéndose ya protegida, busca refugio en la violencia revolucionaria u otra, para hacerse la ilusión de la potencia, con la esperanza de volver a tener un poder estabilizador. En resumen, la colectividad verdaderamente desgraciada es aquella cuyo poder se encuentra vacilante, sea porque ya no inspire confianza, sea porque ya no tenga confianza en sí mismo.

57. Poder y culpabilidad.

Confianza significa aquí buena conciencia. En cuanto el sentimiento de una culpabilidad metafísica se desliza en el poder y en las capas que lo sostienen, la colectividad entera está perturbada y destrozada, tanto porque el poder se vuelve entonces vacilante, torpe y caprichoso, como porque las formas propias del régimen, así como el orden y el espíritu que le son particulares, son considerados como radicalmente injustos. Este tipo de culpabilidad tiene, en general, como base una filosofía universalista y humanitaria, negadora del particularismo político, con el pretexto de que éste sería ética y racionalmente malo. No se puede ya dominar cuando se sospecha que cualquier manifestación de potencia ha de ser una falta. Quiérase o no, existen desigualdades inevitables, no sólo entre civilizaciones sucesivas, sino también entre las con-

temporáneas, aunque sólo sea porque cada una de ellas tiene un pasado histórico distinto y se basan originariamente en diferentes concepciones del mundo. Resulta, pues, tan extravagante menospreciar otras civilizaciones en nombre de los éxitos espectaculares de una de ellas (nada nos permite juzgar que una civilización técnica sea absoluta e intrínsecamente superior a la que da preferencia a la contemplación), como achacar a las faltas de una civilización más evolucionada los retrasos de las demás. La culpabilidad de que se habla aquí no debe confundirse con la especie de moralismo partidista de carácter pedagógico o periodístico, que sospecha con más o menos buena fe de las iniciativas del adversario político, en nombre de razones éticas, o bien descubre, detrás de cualquier error de apreciación, una culpa moral. Estas son maniobras de poca monta, que no hacen sino oscurecer las verdaderas relaciones entre política y moral. ¿No es cierto que las páginas que políticamente son las más gloriosas de la historia de las naciones, en general son, moralmente, las más dolorosas? No hay medida común entre los crímenes cometidos durante la Revolución francesa y los pecados de la monarquía que aquélla derrumbó. Sin embargo, uno de estos períodos posee una densidad política incomparablemente superior al otro. Tampoco se trata de poner al mismo nivel todas las formas de regímenes. Aunque no exista ninguno que sea moralmente irreprochable, pues de otro modo sería posible subordinar la política a la moral, hay algunos que son más odiosos, más injustos, más insoportables que los demás. Es, por otra parte, cosa normal que los distintos miembros de una colectividad prefieren cada uno interiormente otro régimen y utilizan también argumentos morales para combatir el que rechazan y defender el que han escogido.

La culpabilidad destructora de la confianza política es de un orden distinto. Utiliza contradictoriamente la idea de lo político, concebido como mal radical, para fines propiamente partidistas, bajo el manto de una inferioridad metafísica y de una culpabilidad colectiva (243). En nombre de principios éticos y, sobre todo,

(243) Esta argumentación es muy vieja. Antiguamente servía para justificar la esclavitud, y más recientemente, para combatir el sufragio universal. Hoy en día, sirve de fundamento a distintos pensamientos políticos, entre otros, el de Sartre, así como a cierta filosofía de la descolonización. Sólo cambian las argumentaciones, según tengan su fuente en el racismo, el espíritu de casta, el cris-

seudo-éticos, desacredita colectivamente una capa o clase social, una sociedad o hasta una civilizaión, y a veces, les imputa como crimen su existencia. El poder que se apoya sobre ellos estará corrompido, por buenas que sean sus intenciones y felices sus empresas.

La desgracia, para un poder, es morder este anzuelo y dejarse convencer de que es, como los grupos que le sostienen, culpable ante otras clases y, por consiguiente, ante otro poder. La inocencia no es un concepto político, a pesar de que se deje utilizar políticamente: una clase o una capa social que se siente culpable renuncia por sí misma a la potencia y acepta ser dominada. Esta constante de la política ha sido ya claramente expresada en el opúsculo: *La República de los atenienses*, atribuido a Jenofonte. Se hace el elogio crítico de la democracia en los siguientes términos: puede no aprobarse a los atenienses el haber adoptado este régimen que prefiere la utilidad a la virtud y a la sabiduría. Sin embargo, es el que mejor corresponde a su temperamento y a su espíritu. «Es posible que una ciudad basada en tales instituciones no sea la mejor, pero son las más adecuadas para mantener la democracia. Lo que quiere el pueblo, no es un Estado bien gobernado en el que sea esclavo, sino un Estado en el que sea libre y en el que mande. Si las leyes son malas, no le preocupa lo más mínimo, pues lo que considera como un mal gobierno es lo que le proporciona fuerza y libertad» (244).

Bajo apariencias que sería un error calificar de cínicas, este texto pone el acento sobre un punto esencial de la fenomenología de lo político, a pesar de que las teorías de justificación y las filosofías progresistas de la historia procuran sin cesar ocultarlo: la voluntad de potencia del poder es una manifestación del instinto de conservación social. Tal es la característica fundamental

---

tianismo moral o la filosofía de la historia; pero, en el fondo, son las mismas. Cuando se leen los artículos periodísticos y revistas dedicados a la culpabilidad histórica del colonialismo, no se puede evitar el hacer la comparación con ciertos sermones del domingo, en los cuales se explicaba, después del armisticio de 1940, que Francia fue vencida porque ya no era suficientemente cristiana ni moral. El fracaso hubiera sido un castigo de Dios, como ciertas guerras de hoy serían el castigo de la historia. ¡Entonces, se podía creer que la Alemania de Hitler había triunfado porque era verdaderamente cristiana y altamente moral!

(244) JENOFONTE, en la traducción que P. CHAMBRY ha dado de sus obras en la colección de los clásicos Garnier, *La République des Athéniens*, cap. I, & 8, página 511.

y primaria, y sólo después, participando en el desarrollo general del espíritu y de la civilización, es cuando el poder se otorga además la función de ser moralmente ejemplar o bien una institución edificante. Su primera finalidad es de protección: preservar la colectividad de las desgracias, catástrofes y mutilaciones que podrían dañar la integridad del cuerpo social. No es necesario explicar de nuevo que el gobierno más apto políticamente, no es por obligación el mejor moralmente, pero es el que está capacitado para responder, en lo inmediato y en el tiempo, a los imperativos de la protección. Según las circunstancias históricas, las constelaciones ideológicas y el espíritu propio de las colectividades, una monarquía es tan capaz de cumplir con esta tarea como una república. Es verdaderamente ridículo creer que un régimen determinado, aristocrático, popular, dictatorial u otro, sea del todo más competente que los demás. Existen imprevistos, urgencias y necesidades, o bien evoluciones que es preciso afrontar, y la solución que se les da depende por lo menos tanto de la habilidad del poder como de la forma del régimen, pues no existe un remedio «milagro» en estos dominios, a pesar de la imaginación visionaria de las filosofías de la historia. Su diversidad y sus conflictos no hacen sino confirmar la capacidad relativa de cada tipo de régimen.

Desde que los hombres reflexionan sobre el poder para entenderlo en su esencia, llegan siempre a la misma conclusión: el poder no cambia en su naturaleza durante el curso de la historia, sea cual sea la doctrina que proclame a los hombres que le sirvan. Al gran sentir de los partidarios románticos de la innovación y del progreso, cualquier nuevo poder vuelve a caer en los viejos cauces y se hace conservador una vez pasada la embriaguez de la conquista. A pesar de cambiar de régimen, trastornar el personal político, edificar nuevas estructuras y dar otro estilo a la actividad práctica, un poder establecido, aunque sea revolucionario, utiliza medios y métodos análogos a los de los demás para fortalecerse y mantenerse. Basta equiparar los procedimientos de los emperadores cristianos con los de sus predecesores, para convencernos de ello. Y, sin embargo, el cristianismo había operado, desde el punto de vista del espíritu, un cambio radical. ¿En qué el poder temporal de los Papas fue diferente de los demás monar-

cas, o bien el de los príncipes protestantes y de Calvino fue distinto al de los demás soberanos?

El lector de las proclamas de Lenin y el historiador de su acción concreta durante el período en que estuvo a la cabeza de Rusia, no pueden por menos que darse cuenta de que se trata de algo ya leído y ya visto. Cambia la etiqueta; el género sigue siendo el mismo (245). ¿Cómo podría ocurrir lo contrario? Poco importa la particularidad de los regímenes; todos precisan de un ejército, un servicio policíaco, un cuerpo diplomático y una administración, por rudimentaria que sea. Quien quiere hacer arte, precisa de colores, palabras o sonidos. La técnica puede variar, pero, ¿qué es un pintor que no pinta? Del mismo modo, la habilidad técnica del financiero puede imaginar distintos medios de elevar impuestos; no puede suprimirlos ni tampoco suprimir el equilibrio necesario de ingresos y gastos. Se puede volver a fundir enteramente, y según modos inéditos, la organización militar o policíaca, no suprimir el ejército o la policía, pues siempre hay que preservar el orden público y la seguridad de la colectividad. Se puede imaginar la supresión de la policía profesional, borrar la palabra «policía»: su tarea subsistirá. Sería una tontería creer que, suprimiendo el ejército, se eliminará al mismo tiempo la eventualidad de la enemistad o la posibilidad de la guerra. En resumen, la

(245) "Mucho me temo —escribía en su tiempo BOLINGBROKE— que hayamos llegado al poder en las mismas disposiciones que todos los partidos; que el principal resorte de nuestras acciones sea tener en nuestras manos el gobierno del Estado; que nuestros objetivos principales sean la conservación del poder, los grandes empleos para nosotros mismos y las grandes facilidades para recompensar a los que contribuyeron a elevarnos y derrumbar a nuestros oponentes." *Works*, t. I, p. 8-9, citado por B. DE JOUVENEL, *Du Pouvoir*, p. 143. En el mismo sentido, PROUDHON observa, a propósito de la Revolución francesa: "¡Admirad el poder de los principios! Apenas reunidos para vengar la Revolución de los perjuros de la realeza, estos hombres se vieron poseídos por un auténtico furor de gobernar. Medidas de protección pública, liberadas de las formalidades legales, se habían hecho necesarias; pronto, el solo antojo de los dictadores fue toda la razón; no supieron sino proscribir y guillotinar. Ellos eran el poder; obraron como reyes." *Les Confessions d'un révolutionnaire*, p. 89. La Revolución de 1848 le inspira observaciones parecidas: "Una vez alcanzado el poder, los hombres todos se asemejan. Siempre es el mismo celo de autoridad, la misma desconfianza del pueblo, el mismo fanatismo del orden. ¿No es divertido ver que, el 17 de marzo, las preocupaciones que agitaban a Louis Blanc, culpable secreto de la manifestación, eran precisamente las mismas que las que, tres semanas antes, habían agitado a Guizot?". *Ibid.*, p. 122-123; VÍCTOR SERGE hace observaciones análogas a propósito de la revolución rusa, en sus *Memoires d'un révolutionnaire*, París, 1957.

permanencia del poder resulta de la naturaleza misma de las tareas y de los problemas políticos, que a su vez dependen de lo que hay de eterno en la naturaleza humana. Por consiguiente, pueden también concebirse otras modalidades del control, de la obligación o de la propaganda; no privar al poder de estos medios de acción.

¿Existe o puede existir un régimen que se halle exento de cualquier abuso del poder? Es tan absurdo creer en la posibilidad de reducir el poder a la nada, como impedir a los hombres hacer sin cesar conjeturas acerca del mejor gobierno posible. La verdad es que cada generación se imagina que hará la «mejor» política: de igual modo que el amor es nuevo en cada enamorado.

Como potencia que se apoya en una o varias capas y clases sociales, o bien sobre una masa de electores, el poder es refractario a la institucionalización. Se impone con la brutalidad de un hecho. ¿Cómo se podría, por ejemplo, reglamentar la fuerza que, en el curso de un referéndum, da el 90% de «sí» al poder? Al oponente no le queda más, convencido del peligro de un procedimiento semejante, o consciente del error de la política empleada, que enfadarse, atormentarse, o bien encontrar los medios capaces de atraer en su provecho las voluntades difusas que forman la potencia del poder. Y, sin embargo, por razones difícilmente analizables en muchos casos, el poder escapa bruscamente de manos del que lo representa, pues la potencia se ha desplazado. Mejor que las anteriores consideraciones, estos cambios indican hasta qué punto se trata de una realidad oscura, opaca, sobre todo en ciertos períodos en que es imposible valorar, aunque sea aproximadamente, el alcance y la intensidad de las pasiones, caprichos, fiebres y contradicciones que los sacuden. A veces, nos parece como un rompecabezas, como una dominación inflexible e indiferente a los deseos, a las ideas y a las esperanzas de los seres considerados individualmente; otras, como un gigante con pies de barro. El poder desconcierta a la lógica, tanto más cuanto que, por su anonimato, es irresponsable y puede retirar la confianza tan rápidamente como la concedió. El es el aguafiestas de la historia, que no deja de burlarse, de vez en cuando, de las filosofías de la historia.

58. El gobierno.

Una de las tareas de la política consiste en organizarse en sí misma, al tiempo que organiza la colectividad, para equilibrar la potencia movediza que anima al poder. Ya que no se la puede regular directamente, no queda a lo político otra solución que la de fortalecer el orden con ayuda de formas e instituciones, es decir, mediante la relación dialéctica del mando y la obediencia que lo soporta. A este fin, transforma el mando en gobierno, es decir, en un consentimiento basado en la razón, la utilidad y el sentido del bien común. Ciertamente, por culpa de lo arbitrario, que siempre afectará al mando y a la obediencia, el poder nunca se dejará domesticar enteramente; sin embargo, en virtud de la correlatividad de estos dos presupuestos en la instauración del orden, es posible ordenar e institucionalizar por lo menos ciertos aspectos del poder. Gobierno y disciplina aparecen de este modo como formas racionalizadas del poder, según el sentido restringido de esta noción, mencionado anteriormente. Diremos que el gobierno es el poder reglamentado y organizado, en el sentido en que se habla de «poderes públicos». Dicho de otra manera, es una institución, entre otras, que cumple con una función determinada en la economía general de la sociedad. No existe una colectividad política que no tenga un mando establecido bajo una u otra denominación: rey, emperador, presidente, sultán, cónsul, dux, khan, gonfaloniero, podestá, califa, etc.

Convertido en gobierno o poder público, el mando adopta un aspecto distinto y confiere su fisonomía al orden. Se transforma, como hemos dicho, en función, y pierde por este hecho la calidad de atributo personal del jefe. Esto significa varias cosas. En primer lugar, que procura perpetuarse en el orden que ha creado y sobrevivir a la persona del que ostenta el poder, mediante una reglamentación de la sucesión. Existen distintos modos de reglamentarla, cada uno con sus ventajas y sus inconvenientes, sin que sea posible poner un término definitivo a la discusión: herencia por primogenitura u otra; designación, por el soberano reinante, de la persona que él juzga más capaz; por aclamación; elecciones, coopción, etc. No se trata aquí de tomar partido por uno u otro de estos modos, sino de subrayar el hecho de que uno de los pri-

meros cuidados de cualquier poder establecido es arreglar lo más rápidamente posible esta cuestión.

De ahí la importancia que siempre tuvo el problema constitucional, tanto en la literatura política (ya los griegos lo consideraban esencial) como en la política histórica (numerosas son las guerras que tienen su origen directo en la cuestión de sucesión). Hoy en día, se adquirió la costumbre de llamar «provisional» a la autoridad de hecho, mientras este problema no sea solucionado. El problema no es solamente fundamental desde el punto de vista de la estructura de los regímenes, sino también del orden, en general. En efecto, basta recordar que el modo de sucesión es uno de los principios que sirven para definir y caracterizar a un régimen. Pero, sobre todo, es uno de los factores esenciales de la estabilidad política y de la concordia interior. Y es condición de la cohesión, de la continuidad y de la regularidad; tal vez menos porque modera la competición entre las ambiciones y los apetitos de las facciones, como porque suprime uno de los principales motivos del miedo. Sólo un gobierno fundado sobre un principio de sucesión no discutido, inspira confianza, pues esta reglamentación atenúa lo arbitrario inherente a cualquier mando y preserva a los ciudadanos de los perjuicios y miserias que acompañan generalmente el paso de un régimen a otro (sospechas, proscripciones, internamientos, depuración, etc.). No sin motivo, los períodos de «poder vacante», es decir, los de luchas entre distintos pretendientes, pasan por ser terribles y desastrosos a los ojos de la sabiduría de las naciones, como lo atestigua, entre otras, la sentencia corriente en Alemania: *die kaiserlose, die schrekliche Zeit.* G. Ferrero insistió con razón en lo precario del orden público desde la revolución francesa, porque dentro de cada colectividad los individuos y los grupos están divididos en lo que se refiere a los principios de sucesión (246). Puede añadirse que esta discordia es una de las causas de la epidemia dictatorialista que reina desde hace dos siglos.

En segundo lugar, funcionalizándose e institucionalizándose, el poder toma la forma de un aparato en el seno del cual reina la especialización. Distintos factores han contribuido a esta evolu-

(246) G. FERRERO, *Pouvoir, passim.*

ción. El mando estuvo siempre asistido por personas entregadas a su causa, servidores privados o consejeros benévolos o bien remunerados (247); pero las necesidades de la división del trabajo, resultantes de la complejidad de problemas y su acrecentamiento numérico, como consecuencia de la extensión del control estatal a esferas de actividad cada vez más numerosas, así como la extensión territorial de las colectividades políticas modernas, han llevado al gobierno a rodearse de una administración cada vez más amplia, sometida a la legalidad general y racionalizada funcionalmente en virtud de tareas precisas. La institucionalización del poder tuvo, pues, como consecuencia una delimitación más neta de las competencias gubernamentales. Al lado de estos factores, que pueden llamarse objetivos, existen otros que son más bien ideológicos, como la separación o distribución de prerrogativas del mando en poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Lo importante es que, al convertirse en gobierno, el mando se personaliza. Es posible que, al acrecentar sus competencias, pierda su autoridad y que, según la distinción clásica entre *auctoritas* y *potestas*, el que ostenta el poder merced a la constitución, no lo ejerza efectivamente. Queremos solamente recordar, en esta transformación del mando en gobierno, su significado para el orden. El carácter imperativo y directo de la decisión, se borra, y sólo se manifiesta por la impasibilidad de las leyes y de las instituciones. El mando deja de ser la prerrogativa de un individuo, para reflejarse a través del aparato gubernamental e integrarse mejor en el tejido social. La fuerza que la voluntad particular ejerce sobre otras voluntades particulares, cede y se ampara en el armazón jurídico. En oposición, la obediencia se vuelve más flexible, más impersonal, pero también más blanda y desentendida. Esto proviene de la dispersión de la responsabilidad: se diluye en una aparente neutralidad. No es nuestro cometido el analizar si esta modificación es benéfica o no, sino el comprender el sentido de la institución gubernamental. No hay duda de que corresponde, mejor que el mando personal, a la intención generalizadora de la ley, tal como la hemos definido anteriormente, y que su voluntad, con menos firmeza aparente, resulta más continua.

(247) V. sobre esta cuestión, MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, p. 116 y s., así como Wirtschaft und Gesellschaft, t. I, 1.ª parte, cap. III.

Además, la perdurabilidad del aparato, que permanece en su puesto, aun en el caso de existir cambios en la cabeza del gobierno, contrarresta la inconstancia y brusquedad del puro decisionismo.

Correlativamente, resulta de ello una consecuencia muy importante para la comprensión metafísica del orden. El orden público es el orden de la colectividad, y no una sencilla conformidad al deseo del mando. Dicho de otra manera, no es solamente aquel que quisiera el mando, pues en realidad su autoridad es un instrumento al servicio de la colectividad. Por esta razón, la decisión que no se sitúe en el contexto humano y trate de imponerse por la fuerza de los imperativos, tendrá la mayoría de las veces el efecto de romper la colectividad, de enfrentar sus miembros, los unos contra los otros, y finalmente, de provocar crisis de violencia. En efecto, el acto del mando no es un fin en sí, por considerables que sean las cualidades personales del jefe. El primer objetivo de una decisión no es ser una fuente de glorificación personal, ni tampoco ser directamente oportuna, sino preservar la unidad y la perennidad de la colectividad, preparando su porvenir y procurándole en todo momento nuevas posibilidades. Así, la colectividad y lo político trascienden las órdenes y las prescripciones particulares del mando y sólo la fe en esta trascendencia confiere un significado a las selecciones políticas. Evidentemente, el porvenir no es unívoco y suele ser difícil adivinar, en una situación concreta, el método adecuado: ¿prudencia, o bien audacia? ¿Contemporización, o bien anticipación? ¿Actitud defensiva, o bien ofensiva? También aquí se trata de tener «buena» intuición. El orden no es por sí mismo razón.

59. Poder y gobierno.

Se comprende mejor ahora la configuración específica del gobierno y su contraste con el poder en un amplio sentido. Se presenta como un mando jurídicamente institucionalizado, reforzado por convenciones constitucionales que regulan su continuidad, su organización interna y sus relaciones de estructuración, explícitas con el conjunto de la colectividad. Mientras el poder saca su fuerza del soporte oscuro y difuso de capas y clases sociales, el go-

bierno la encuentra en su forma y su institución misma, es decir, en la legalidad. El poder es informe, a menudo desconcertante; el gobierno, por el contrario, es un edificio por lo menos claramente estructurado. Su articulación interna permite distribuir las competencias y precisar las atribuciones en cada escala. Es más un organismo de gestión que un instrumento de potencia. Administra la justicia, garantiza el orden, orienta la economía, coordina las distintas actividades de un país. En caso de desmayos o conflictos, ordena las encuestas y las contra-encuestas; antes de decidirse por una evolución, reúne comisiones. Controla, reforma, adapta, acumula expedientes y archivos como si quisiera también proteger nuestro pasado. Garantiza las libertades individuales por medio de códigos, estatutos, privilegios, capitulares y formularios. Llegado el caso, administra de la misma manera, fría y metódica, la guerra: nombramiento de generales, fabricación de armas, descuento de las pérdidas materiales y humanas, reglamentación de los permisos militares. Después de la victoria o del fracaso, organizará la reconstrucción, abrirá nuevos expedientes para distribuir el dinero a los antiguos combatientes, volverá a trazar carreteras y cobrará impuestos. Sus movimientos son lentos, ya que tiene que respetar las formas. En resumen, da la impresión de una institución sabia, previsora, moderadora, frente al tumulto de reivindicaciones, pasiones ideológicas y movimientos de masa. Para controlar las manifestaciones o combatir los motines, tiene su policía; para castigar los crímenes tiene sus prisiones o campos (248).

¿Dónde está el poder? Es difícil determinarlo con precisión. Está en los sindicatos, en la prensa, en los salones, en los partidos, en las asociaciones de toda clase, en las academias y en los laboratorios científicos o técnicos; también está en el gobierno. Y este último, por el contrario, se sabe dónde está. Tiene un lugar y ocupa edificios oficiales. También se sabe quién lo representa, pues detrás de cada oficina hay caras que pueden contestarnos, darnos informes o bien despedirnos. Contrariamente al poder, que es la potencia indistinta de grupos y de capas o clases diferentes,

(248) V. Alain, *Politique, passim.*

el gobierno está ahí para todo el mundo, para cualquier miembro de la colectividad.

No representa a nadie individualmente, aunque sea la expresión de un partido, sino a la comunidad entera, por cuanto constituye un cuerpo y una unidad. Es en su nombre en el que obra, y lo mismo sucede en los regímenes de partido único. En efecto, por definición, un partido no es más que una fracción de la población; además, es el símbolo de una idea determinada. El gobierno, como tal, es neutral en principio. Esta ficción es necesaria, ya que pretende decidir por el conjunto de los ciudadanos y arbitrar los conflictos eventuales que puedan surgir entre ellos. La pugna por el poder es la que provoca la perturbación en el gobierno y trastorna el orden público. En tanto el predominio de una clase, o de capas sociales determinadas, sea aceptado tácitamente por la casi totalidad de los miembros de una colectividad, un cambio de gobierno, sobre todo si la operación se hace regularmente, no da lugar a perturbaciones en el orden público. Ya no ocurre lo mismo cuando el antiguo poder es discutido por la voluntad de hegemonía interior de otras clases, o bien otras capas, y éstas pretenden instituir un gobierno mejor, un régimen más justo y más dinámico. Supongamos que los elementos nuevos triunfen, que modifican las estructuras constitucionales y logran dar un mayor impulso a la vida general de la colectividad; sin embargo, no podrán sino conservar la ficción de neutralidad del arbitraje del gobierno. Las revoluciones se hacen a nivel de un poder, no al del gobierno.

60. Legitimidad y legalidad.

Esta distinción entre poder y gobierno permite aclarar el contraste entre otras dos nociones determinantes para la comprensión política del orden público: la diferencia entre legitimidad y legalidad. Por distintas razones, se tergiversan hoy en día sus significados respectivos, así como sus relaciones, hasta el punto de confundirlos (249). Existe una continuidad de la legalidad más

(249) Esta confusión tiene un doble origen. El primero es de naturaleza ideológica. El término "legitimidad" está marcado, sobre todo en Francia, por un pasado que los republicanos consideran como impuro, ya que sirvió para designar una de las facciones monárquicas que combatieron en el curso del pasado

allá de la discontinuidad de la legitimidad, es decir, que sobrevive a los combates por el poder y entre los poderes. Por otra parte, la lucha contra una legalidad existente se hace en nombre de un principio de legitimidad. Estas observaciones indican suficientemente que no se trata tan sólo de una distinción de vocabulario, sino de una antítesis conceptual. Nosotros diremos que el poder confiere legitimidad; el gobierno garantiza legalidad.

Hay que agradecer a G. Ferrero el haber atraído nuevamente la atención de la ciencia política sobre la importancia de la noción de legitimidad, cuya lucha constituye, a su modo de ver, «el fondo invisible de la historia» (250). La inestabilidad política de las naciones actuales podría explicarse por el despiadado combate que sostienen desde la Revolución francesa, los distintos principios de legitimidad que, según Ferrero, son de cuatro especies: electivo, hereditario, aristo-monárquico, y democrático. Poco importa el número y sus variantes, como la pre-legitimidad y la casi-legitimidad; lo cierto es que, en tanto una colectividad no llega a ponerse de acuerdo fundamentalmente sobre uno de los principios, se verá constantemente destrozada por la sucesión de los regímenes rivales, según triunfe un principio u otro durante un tiempo determinado. ¿Qué es la legitimidad? Consiste en el consentimiento duradero y casi unánime que los miembros y las capas sociales otorgan a un tipo de jerarquía y a una clase dirigente, para arreglar los problemas interiores por vías distintas a las de la violencia y del miedo consiguiente (251).

---

siglo, y más generalmente, a los partidarios de la restauración monárquica, que se han apropiado de algún modo de esta noción para apoyar sus reivindicaciones. El vocabulario político moderno proscribió el uso de la palabra para evitar inútiles polémicas, y prefiere hablar únicamente de la defensa de la legalidad. El segundo atañe a la racionalización del Estado moderno bajo la influencia del liberalismo constitucionalista. Max Weber observa, muy justamente, que hoy en día pasa por únicamente legítimo el régimen legal, es decir, aquel cuya autoridad se impone en virtud de leyes, de manera que, desde este punto de vista, las dos nociones casi han tomado un significado equivalente. Ver sobre este punto MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. I, cap. I, & 7, y CARL SCHMITT, *Légalité et Légitimité*, trad. francesa, París, 1936, particularmente en las páginas 50 y 51.

(250) G. FERRERO, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, p. 43.

(251) La legitimidad, escribe Ferrero, se reconoce por el hecho de que "el poder está establecido y ejercido de acuerdo con las reglas fijadas desde hace mucho tiempo, conocidas y aceptadas por todos, interpretadas y aplicadas sin vacilaciones o dudas, con unánime acuerdo, según la letra y el espíritu de las leyes, reforzadas por las tradiciones." *Ibíd.*, p. 171. FERRERO funda esta definición

Es evidente que un principio de legitimidad no puede imponerse de forma autoritaria, sino que nace de la conformidad de las aspiraciones políticas y de las costumbres, tradiciones, sistema económico, religión y espíritu general de la civilización de una colectividad determinada. Se comprende la importancia de las incompatibilidades que comporta un determinado principio de legitimidad en las perturbaciones y estupideces que pueden apreciarse en el país donde se acopló tal como es el régimen de democracia parlamentaria, sobre costumbres tribales, tradiciones y formas que no convienen al espíritu de una política semejante. La experimentación es un método peligroso en política y, en el fondo, no podría ser un método político, ya que la decisión no se adapta a la variación artificial de las condiciones. Un régimen es viable, tan sólo si las estructuras políticas concuerdan más o menos con las demás estructuras sociales. Pensemos solamente en la lenta y a veces dolorosa gestación de la idea democrática en los países donde se ha convertido en principio de legitimidad.

Ningún principio de legitimidad goza de una primacía metafísica o ética sobre los demás. Se puede hacer una política tan buena o tan mala bajo la monarquía como bajo la república, es decir, que el principio mayoritario, o bien electivo, no confiere por sí mismo una competencia superior a la del principio hereditario. No ha sido resuelta, ni habrá de resolverse, la cuestión de quién tiene la razón, si el individuo o la mayoría. Una opinión pública afirma su fuerza; no afirma la verdad. Ningún régimen es auténticamente legítimo, por el hecho mismo de la pluralidad de los principios de legitimidad; con el tiempo se convierte en legítimo, si logra hacerse aceptar como el más conveniente y adecuado. Por consiguiente, un régimen no proviene tampoco del anterior, es decir, el socialismo, por ejemplo, no es una consecuencia necesaria del capitalismo. La idea de la evolución de un régimen o de un principio de legitimidad hacia otro, según una dialéctica del progreso interna a la política y a la historia, es pura fantasía. Un

---

en un texto de Talleyrand, citado en la página 125, que insiste igualmente sobre la importancia de la duración y de las tradiciones. De hecho, esta idea es común a todos los que han reflexionado sobre la cuestión. Los teólogos de la Edad Media pensaban de igual modo sobre este punto; exactamente como la mayoría de los monarcómacos. La posición de BOSSUET *es también análoga, en su Politique tirée des paroles de l'Ecriture Sainte,* libro II, art. I, prop. IV.

régimen nace de una selección política, y sólo es valedero gracias a esa selección. Por esta causa, cualquier nuevo principio de legitimidad es una usurpación en relación con el anterior, y ninguno justifica el poder en general, sino que constituye un postulado, en cuyo nombre, un determinado poder justifica su política y su orientación.

Entendida así, la legitimidad es un elemento regulador decisivo del orden. Humaniza el poder por la confianza que crea entre gobernantes y gobernados, por el hecho de atenuar el miedo, sin nunca, ciertamente, llegar a disiparlo. Un poder legítimo, reconocido como relativamente el mejor por la colectividad, puede obrar libremente y con seguridad, pues los enemigos del régimen, siempre dispuestos a explotar el menor abuso o a transformar una torpeza en suciedad o escándalo, no encuentran suficiente audiencia en el cuerpo social. Pero, por encima de todo, puede hacerse perdonar los eventuales errores de los que cualquier mando es culpable, ya que ninguno es infalible. Por otra parte, la obediencia pierde la inflexibilidad que suscita la fuerza cuando obtiene la sumisión por el miedo y por medios coercitivos violentos, supremos recursos de un poder discutido y expuesto a una hostilidad general, más o menos larvada. Opuestamente a la legalidad, que viene de arriba, la legitimidad viene de abajo, pues incluso las cualidades personales y excepcionales de un jefe, no bastan para legitimar su mando. Ocurre que un país soporta momentáneamente una autoridad excepcional durante un período de crisis y, a veces, la aclama; no es menos cierto que sólo la permanencia produce la legitimidad. Parece que ésta se basa menos en las relaciones directas entre gobernantes y administrados, que sobre el crédito que las distintas capas y clases sociales dan a la clase dirigente. Así, pues, la legitimidad es esencialmente un fenómeno político, no jurídico: no se la puede reglamentar mejor que al poder que le sirve de fundamento.

La legalidad, por el contrario, está establecida y garantizada por el gobierno, entendiendo que éste no es sólo el órgano ejecutivo, en el sentido de la teoría de la separación de poderes, sino la instancia general y suprema que establece normas, convenciones y formalidades destinadas a facilitar el trato entre los miembros de una colectividad. El gobierno es el guardián de la lega-

lidad, porque posee el monopolio de la violencia legítima, a pesar de que, por razones de oportunidad y de ideología, pueda concentrar todas las tareas en una instancia única, o bien distribuir las competencias en el interior del mismo, entre órganos especializados en la formación, ejecución y aplicación de las leyes. Esto significa que cualquier régimen, incluso el despósito o el ilegítimo, es artífice de una legalidad, contrariamente a las pretensiones de ciertas doctrinas, que quisieran reservar esta denominación a ciertos gobiernos, con exclusión de otros. Sólo existe un problema: ciertos regímenes confían más en la voluntad de un hombre que en la de la ley, de manera que es materia de discusión el saber si uno de los métodos es prácticamente más deseable que el otro. Parece, pues, absurdo preguntarse si podría existir un gobierno sin ninguna competencia legislativa, sin legalidad y sin estructuras constitucionales explícitas o implícitas. Sólo hay unas leyes mejores que otras; lo que no significa que resultaría ventajoso para una colectividad el renunciar a sus formas tradicionales para introducir las que teóricamente parecen mejores (252).

La legalidad es el sistema de las normas, de las reglas, de las convenciones y costumbres, que permite al gobierno extender su autoridad, a la vez, sobre la colectividad en su conjunto y sobre cada uno de sus miembros indistintamente, a fin de establecer una coherencia en las relaciones exteriores entre los individuos y las agrupaciones. La legalidad es de derecho positivo. La existencia de una legalidad tiene un doble significado: por una parte, el gobierno se compromete a obrar de conformidad con la ley, salvo en el caso de circunstancias excepcionales, causas imprevistas y violencias dentro de los límites que reglamentan sus relaciones recíprocas. Vamos a explicar estos distintos puntos.

Al igual que cualquier sistema de normas, la legalidad es originariamente arbitraria y ficticia. Es arbitraria, porque se basa en postulados de opiniones concernientes al bien común, lo que significa en ideas más o menos vagas de lo que mejor conviene desde el punto de vista de la utilidad general y, circunstancialmente, de la justicia, considerada también bajo el ángulo de la utilidad. Evidentemente, la colectividad no empieza por establecer

(252) Todos estos problemas ya fueron tratados por ARISTÓTELES en su *Politique*, lib. II, cap. VII y X.

a priori aquellos postulados, como se construye un axioma, para hacer derivar luego las leyes. La legalidad tampoco es impuesta originariamente por simples decretos (el ejemplo de los legisladores griegos, Solón, Licurgo y otros, lo demuestra claramente), sino que resulta de las creencias espontáneas y de las representaciones sobre las que se apoya, por así decirlo, como recurso. Cualquier legalidad se desarrolla a partir de un contexto existente que ella elabora, codifica y luego completa, refuerza o explicita según las necesidades de la evolución de la colectividad, sin que el legislador tenga siempre conciencia de las posibles consecuencias de su reglamentación. La legalidad no es, pues, un comienzo absoluto, ya que la historia no volverá nunca a empezar para la humanidad. Sólo después, el sociólogo determinará el peso respectivo de cada creencia en la economía del sistema de normas legales, y el jurista procurará descubrir en ello una lógica y una unidad racional.

El carácter ficticio de la legalidad proviene de que descansa sobre tres condiciones, puramente formales y supuestas, a saber: que el gobierno es una institución absolutamente neutral; que sus actos son verdaderamente oficiales, y que su procedimiento es siempre regular.

a) La neutralidad del gobierno significa, como ya hemos visto, que sus medidas legislativas son generales, y conciernen indistintamente a todos los miembros de la colectividad. Cuando promulga una ley en beneficio de las municipalidades, vale para todos los municipios, independientemente del color político, comunista, fascista u otro, de los Consejos municipales, a menos de promulgar otra ley que disuelva uno u otro partido. A pesar de todo, el gobierno tiene tendencia a favorecer a su mayoría; manifiesta ciertas complacencias, pasa por alto ciertos fallos, o bien encuentra soluciones más o menos lícitas. En una palabra, su neutralidad es de principio.

b) Sus actos tienen un carácter oficial, es decir, deben ser publicados y revestidos de un signo de reconocimiento particular, el del sello. Lo que significa que, en principio, se supone que nadie ignora la ley.

c) La legalidad exige un procedimiento regular, lo que su-

pone que sus disposiciones son formuladas claramente, bajo reserva de las posibles interpretaciones por parte de los organismos oficialmente instituidos al efecto. Su actividad está unida, pues, a formalidades definidas, con posibilidad de control en todos los órdenes, lo que excluye en principio las negaciones ocultas y las oscuras intrigas.

Existe, pues, ficción en la legalidad, ya que estas tres condiciones son más supuestas que cumplidas. La ley es violada, por una parte, por desobediencia de los súbditos, y por otra, por las vueltas que le da el gobierno, a causa de las exigencias de la acción política y de las necesidades que impone lo imprevisto. En realidad, un gobierno que se propusiera respetar escrupulosamente la estricta legalidad, se condenaría a la impotencia y a la inacción, y faltaría a su vocación. La legalidad es sólo una de las técnicas que utiliza lo político para asegurar el orden y su autoridad, al lado de la propaganda, la fuerza, la astucia y hasta la violencia. Parece grosero y trivial complacerse en el método fácil y simplista que se empeña en descubrir detrás de cada transgresión de la legalidad una intención pérfida e hipócrita y una maniobra malévola del gobierno. ¿Por qué un gobierno habría de estar menos preocupado del bien común y del porvenir de la colectividad, que sus adversarios, que lo critican sistemáticamente? Todos los gobiernos maniobran por necesidad o por juego, pero ello no significa que la política resida únicamente en esto. La verdadera cuestión se encuentra en otra parte: es la del espíritu y la letra. No hay que confundir la infracción de la legalidad hecha en nombre de la urgencia, con el respeto puramente formalista, que no es sino desdén impío y cínico de la ley: un observador lúcido y recto hará en seguida la discriminación. Porque la legalidad reposa sobre ficciones, la actitud más perversa consiste en parodiarla. ¿Qué es la parodia, sino un disfraz injurioso de las formas? Es un hecho conocido el que los regímenes de terror se otorgan siempre excelentes razones mediante el simulacro de la legalidad y la justicia.

Estas observaciones nos ayudan a comprender lo que significa la expresión: actuar en nombre de la ley. La ley no es un principio inmutable y trascendente, en el sentido de una idea plató-

nica. El gobierno establece, según las necesidades y la utilidad, las normas en nombre de las cuales actúa y reclama la obediencia. De modo que también puede derogarlas si lo considera oportuno. Las leyes políticas no son las leyes de lo político, es decir, principios que permitan explicarlo en su esencia. Su papel no es constitutivo, sino regulador; son reglas contingentes de la acción y el orden. Por su conducto, el gobierno define lo que los miembros de la colectividad deben y no deben hacer, únicamente dentro de los límites de su propia jurisdicción. No está atado por la legalidad, ya que puede modificarla y hasta suspenderla en el caso de situaciones excepcionales que pongan en peligro la existencia de la colectividad o el respeto al orden establecido. Actuar en nombre de la ley significa, pues, para el gobierno, doblegarse, en situaciones normales, a reglas perdurables y estables, ficticiamente trascendentes al mando y la obediencia. En otros términos, actúa entonces formalmente, en nombre de la colectividad y en cuerpo, y no únicamente en nombre de la voluntad personal del detentor del poder. Al mismo tiempo que robustece su autoridad, garantiza a los gobernados contra la posible arbitrariedad de sus propias decisiones, y les infunde el sentido de la seguridad y de la libertad, renunciando a intervenir en los dominios que son externos a la ley. La legalidad es, pues, un medio de tranquilizar a los miembros de la colectividad mediante una clara delimitación de la esfera de la obligación y del derecho de recurso a la violencia.

Para los gobernados, la legalidad consiste en actuar conforme a la ley. Esto significa, no sólo obedecer las reglas promulgadas por el gobierno, sino honrar a los demás miembros de la colectividad en el marco de las relaciones externas definidas por la ley. Entendida así, la legalidad es el aspecto ceremonial de lo político y se asemeja a la cortesía en que gobierna las relaciones directas y personales entre los individuos. La diferencia entre estas dos actitudes consiste en que la primera supone una autoridad dotada de un poder coercitivo, mientras que la segunda se basa en la simple voluntad mutua, llevando consigo únicamente sanciones difusas. La una, pertenece a la categoría de lo público; la otra, a la de lo privado. Con esta diferencia de orden, más o menos, tienen análogo significado, pues ambas se niegan a conjeturar sobre el comportamiento íntimo y la conciencia ética de lo ajeno. Res-

petan igualmente la originalidad propia de cada individuo, y sólo modelan las apariencias y las relaciones (253).

Mientras no existen criterios determinados de la legitimidad, sí los hay de la legalidad, como de todo lo que es racional. Por esta razón, la legalidad es el instrumento esencial de la racionalización del orden, porque lo reglamenta por medio de normas generales codificadas y definidas, instituidas por el gobierno. La filosofía enseñó desde hace mucho tiempo, sin poder ofrecer la prueba apodíctica, que la individualidad es, como tal, rebelde a la racionalización, y que sólo se deja ordenar mediante formas y relaciones creadas por el hombre. La legalidad confirma, a su vez, esta verdad. Individuales por naturaleza, porque son manifestaciones de voluntades singulares, el mando y la obediencia no son aptos para dar por ellos mismos una apariencia racional a lo político, sino únicamente mediante la institución de formas legales. Resulta así, que la ley y el derecho no son esencias en el sentido definido anteriormente, sino pura dialéctica.

En todo caso, tan sólo la racionalidad legal permite aplicar la fuerza indistintamente a cualquier miembro de la colectividad que infringe la ley, en virtud de la generalidad de ésta. A diferencia de la legitimidad, que tiene como base la confianza que las distintas capas sociales conceden a la clase dirigente, la legalidad determina directamente las relaciones entre mando y obediencia, lo que también quiere decir que es la formulación jurídica de la dominación del hombre por el hombre.

---

(253) La cortesía tiene un papel más directo en política. Pasemos sobre el problema del protocolo, que desde siempre sirvió para jerarquizar la supuesta potencia. En el dominio de las relaciones internacionales, la cortesía es absolutamente indispensable. Si el derecho de gentes carece de obligaciones estrictas, la cortesía suple la carencia de la legalidad. No sin razón, por tanto, la diplomacia cultiva la cortesía. Cuando la grosería, la injuria, la imprecación y las violencias de lenguaje marcan el tono de las relaciones entre las naciones, quedan pocas posibilidades para la concordia. Aquí también, puede decirse, que, al final, uno no obtiene más que lo que en un principio se concedió. La ofensa no es un método de negociación, y no es con afrentas o fanfarronadas sobre el eventual exterminio del enemigo como se logrará firmar la paz con él. Las faltas deliberadas a la más elemental cortesía en el plano internacional, son, al igual que las violaciones malévolas en el plano interior, llamadas e invitaciones a la violencia. Existe hoy en día una fraseología abusiva sobre la paz, que cierra todo acceso a la misma. Hitler ha encontrado en la actualidad muchos imitadores en el mundo: éstos olvidan que, cuando insultaba a Roosevelt o a Churchill, dibujaba más su propio retrato que el de sus adversarios.

61. Razón y orden.

Hay, pues, razón en el orden. En el fondo, esto es lógico. En efecto, por definición, el orden se caracteriza por un arreglo, todo él equilibrado, armonioso y lo más útil posible de las cosas, según una idea, un principio o una sencilla opinión. Esto exige relaciones, formas, normas, estructuras e instituciones que se coordinan, clasifican, gradúan, reglamentan y proporcionan. De todos modos, el orden tiende a una coherencia, lo más racional o razonable posible, incluso cuando el organizador no consigue, por incapacidad, sino embrollar y perturbar lo que pretende arreglar. Está claro, por consiguiente, que la existencia de una razón en el orden parece estar bien fundada. Sin embargo, se plantean tres series de preguntas: ¿Cómo el orden adquiere la razón? ¿Cómo conciliar lo arbitrario y lo irracional inherentes a los dos presupuestos del mando y la obediencia, con la racionalidad del orden? ¿Cuál es el principio ordenador propio de lo político?

¿La razón será inmanente al orden, en el sentido hegeliano, es decir, se explayará siempre en él, con mayor intensidad a medida que la civilización se desarrolla conforme a la ley de un progreso del espíritu? Esta tesis es tan frágil como seductora. El progreso adquiere cada vez un sentido distinto, según se adopte distinta conjetura sobre el fin último de la humanidad. Desde este punto de vista, el orden verdadero, o el mejor, permanece siempre a la espera. Pero, ¿qué valen estas conjeturas en comparación con la historia real y la experiencia general del hombre?

¿Es cierto que los progresos realizados en el mundo de los instrumentos y de los medios son correlativos de un progreso de la razón misma que, a su vez, perfeccionará el orden en la misma relación? En este caso, habría que suponer que la razón podrá convertirse siempre en más racional, es decir, volverse más razón, y que el orden podrá acercarse siempre más a su arquetipo, representado por el estado último de la humanidad. Tal hipótesis es contradictoria con la propia noción del orden. Del mismo modo que un método no vale de por sí, ni tampoco por su racionalidad superior, sino por su eficacia en la investigación, el orden vale en tanto exista y mejor convenga a las condiciones materiales y a las aspiraciones de una sociedad. Su misión no es la de hallarse

conforme con las únicas visiones del espíritu sobre la ciudad ideal, sino la de convenir a hombres que existen y facilitar el desarrollo de la idea que una colectividad se hace de sí misma. Adquiere un rostro distinto, según que una época ponga más el acento, sea sobre la religión, sea sobre la economía, sea sobre la técnica, sea sobre cualquier otra actividad, y entienda a su manera el intercambio dialéctico entre las distintas actividades. Es cierto que cualquier sociedad se hace una representación utópica de su orden, y éste se combina con las demás aspiraciones, perspectivas y convenciones; sin embargo, el orden es real únicamente por la forma en que soluciona los antagonismos de intereses y de ideas que agitan sin cesar una colectividad. Desde este punto de vista, el equipo material es determinante, pues condiciona la realización de proyectos y de metas; llegado el caso, será preciso dominar ciertas necesidades para aumentar las posibilidades de las condiciones prioritarias.

Es la voluntad de los hombres, y no la razón, la que gobierna el orden; lo que significa que es racional porque es obra de seres dotados de voluntad y capaces de obrar racionalmente. Ninguna actividad humana, ni tampoco la ciencia, es pura y exclusivamente racional, pero cada una contiene racionalidad en distintos grados, por el hecho de que tiene una finalidad y pone en obra medios para alcanzarla. Y, de modo más general todavía, se puede preguntar: ¿Por qué actúa el hombre?

Para vivir mejor, mejor conocer, mejor dominar; lo que significa que cada actividad es ordenadora; deshace y rehace sin cesar el mundo que nos rodea, y contribuye, de manera más o menos sensible, a modelar el orden general. En todo momento se establecen relaciones e intercambios nuevos, mientras otros fracasan y se desvanecen. Las modificaciones más espectaculares, las de orden constitucional, no son las más profundas y determinantes. El orden no es naturaleza; está creado por el hombre; es, pues, artificial y convencional y, como la obra de arte, es su propio modelo, salvo que nunca está acabado, pero vuelve a crearse sin tregua y de otra manera, al tiempo que sigue manteniéndose. La razón le viene, pues, del exterior, así como las pasiones y perturbaciones que le sacuden. A decir verdad, el hombre no quiere el orden para sí, pero lo establece, lo vuelve a modelar y lo mantiene a

medida que procura cumplir sus fines concretos e ideales. Hay tanta ilusión en creer en un orden inmutable, establecido por decreto divino o prefigurado dentro de una razón, tradicionalista o progresista, inmanente a las cosas, como en concebirlo como un simple «reflejo» del derecho, económico o político. El orden público no sigue un orden anteriormente definido. Todas las esencias colaboran en su instauración, a medida que procuran realizar su fin específico, con la diferencia, ya señalada, de que la política tiene asignada más particularmente la tarea de su mantenimiento.

¿No es paradójico confiar a lo arbitrario de lo político la protección del orden y de la legalidad, cuyo objetivo es precisamente limitar lo arbitrario? El carácter discrecional del mando y la obediencia, así como sus motivos y sus causas, que son a menudo irracionales, ¿no tendrían que ponernos en guardia contra su capacidad de preservar la racionalidad del orden? Si existe en ella paradoja, es vano tratar de suprimirla, pues se encuentra en el corazón mismo de lo político. La racionalidad del orden no se ve afectada por ello.

Si resulta útil insistir sobre el carácter discrecional del mando y la obediencia, en contra de los denigradores románticos de la autoridad, no hay que exagerar su poder maléfico haciendo de él un espectro espantoso. El mando es arbitrario, como cualquier otra manifestación de la voluntad humana. Una decisión de la mayoría puede serlo, al igual que la de un responsable liberal o reaccionario. Es arbitrario despreciar el papel de lo arbitrario. Ninguna teoría, ninguna ideología, están capacitadas para transformar la naturaleza de la voluntad humana. Un jefe puede, en rigor, mandar cualquier cosa, con tal de que logre hacerse obedecer, del mismo modo que un periodista puede, en principio, escribir cualquier cosa, con tal de encontrar lectores. Sin embargo, a menos de estar loco o ser increíblemente vanidoso —¡lo que a veces ocurre!—, no toma sino las decisiones exigidas por la situación, y sólo establece leyes que puedan ser aplicadas. No es, por definición, un hado malo, sino un ser dotado de razón, y también capaz de apasionarse como cualquier otro hombre, incluidos sus detractores. En general, ordena lo que le parece más razonable, más conveniente y más útil para la colectividad, teniendo en cuenta

las necesidades y las condiciones existentes (254). Sin menospreciar las tentaciones del poder, hay que reconocer que la mayoría de las veces trata de ser lo más justo posible. En realidad no es, en general, ni más ni menos justo que las demás personas que ocupan otras funciones de mando en la industria, en los sindicatos o en la prensa. ¡Cuántas veces le ocurre que hace lo que puede y no lo que quiere! Además, no tiene ningún interés —¡qué cantidad de razón se encuentra enterrada en el interés!— en tomar decisiones impremeditadas, crueles o absurdas, sencillamente porque desea conservar el poder. En el fondo, tenemos la tendencia de considerar como arbitrario lo que no nos gusta.

Asimismo, existe razón en la política porque, al igual que todas las demás esencias, es fuente de una actividad ordenadora y normativa, cuya finalidad es armonizar lo mejor posible las relaciones humanas en el seno de la colectividad. Es indudable que entra en la voluntad de mando el deseo del poder por el poder, pero también la resolución de servir al fin racional de lo político, es decir, al bien común. El mando no es un simple *fiat* desprendido de todo motivo, ni tampoco una fuerza ciega que no determine ninguna razón, ni tampoco un mando absoluto, pues el orden que proporciona se sitúa en un orden ya existente. ¿Qué podría modificar si la colectividad no le preexistiera, con sus tradiciones, costumbres, instituciones, su conformación y su espíritu particular? Por el hecho de que hay una historia, no habrá ya nunca un mando exclusivamente primero y verdaderamente puro. En otros términos, lo arbitrario del mando se ve así limitado por la fuerza de las cosas. Su significado en la economía general del orden se vuelve más preciso: es la voluntad que procura hacer entrar en razón a la diversidad desordenada de las voluntades singulares

---

(254) Alain dijo sobre este tema cosas muy adecuadas. "Pero, diréis, existen las propias leyes, que están hechas por el partido más fuerte. Esto es un error. Las leyes son hechas de común acuerdo y sin ningún espíritu de partido. La ley sobre accidentes de trabajo, la ley sobre los retiros de obreros, la ley sobre asociaciones, son fórmulas de sentido común, sugeridas por las circunstancias, que no dependen de que tal o cual partido esté en el poder. Existen fábricas; existe un proletariado; existen huelgas; una monarquía tiene lo mismo y formula sobre ello más o menos las mismas leyes que nosotros. Si establecemos el impuesto sobre la renta, tampoco podemos afirmar que la República tendrá su monopolio. Las leyes sobre el "bienestar familiar" o sobre los pisos baratos, representan o representarán también necesidades y soluciones de sentido común." *Politique*, p. 24.

y aisladas, preocupadas constantemente de sus propios intereses. Mejor aún, es el árbitro supremo de los arbitrarios particulares, que la pluralidad de los fines y de los valores posibles opone en incesantes conflictos. La imagen del policía, que Alain emplea varias veces es muy sugestiva (255). Su bastón blanco me prohibe cruzar la calle y tengo mucha prisa. ¿Qué justificación puede dar de su prohibición, sino la orden recibida y el reglamento? Sin embargo, abriendo el paso alternativamente a los peatones y a los automovilistas, procura evitar lo arbitrario estúpido, es decir, el accidente. La razón es un conjunto de postulados.

Por ser un conjunto de formas, el orden obedece a la ley de cualquier sistema formal. La primera decisión o el primer postulado es arbitrario, pero en cuanto al segundo y a los siguientes, entra en juego el principio de congruencia o de contabilidad, como si la coherencia del conjunto asimilase luego lo arbitrario del principio. «La usurpación —dice Pascal— fue introducida antaño sin razón. Se convirtió en razonable. Es preciso presentarla como auténtica, eterna, y ocultar su principio, si no se quiere que pronto acabe» (256). Naturalmente, el orden público no tiene la armonía ni el rigor de un axioma matemático, pues siempre se encontrarán contradicciones en las decisiones sucesivas del mando; sin embargo, las múltiples correspondencias y la coordinación de las estructuras que forman la unidad de un régimen introducen una racionalidad, por lo menos de conveniencia, si no de lógica. Instaurar un régimen socialista o liberal, democrático o dictatorial, es concederse discrecionalmente, en principio, un cierto número de premisas o postulados, explícitos o implícitos, que orientarán las demás decisiones y permitirán establecer cierta conformidad

(255) Entre otros, el siguiente pasaje: "La libertad de acción no la posee nadie. La calle ha sido interceptada por una orden, a causa de incendio, riña, desfile... Yo quiero pasar. El policía me lo prohíbe. Quiero discutir. El policía, ni me escucha. Le amenazo. El policía me pone la mano encima. Le golpeo. El policía me derrumba. Todo está claro y me atrevería a decir que es razonable. ¿Quién piensa en forzar la barrera o solamente en discutir, cuando el guardia urbano levanta su bastón o bien cuando el empleado del "metro" cierra sus puertas? Puede que la puerta se cierre demasiado pronto o bien que el policía amenace con su bastón a destiempo. Ningún hombre es infalible y todo puede ser discutido. Una calle está interceptada. ¿Por qué? A menudo, el policía lo ignora. Todas las medidas de orden son así. ¿Hay posibilidad de desorden o de pelea? Esto es lo que no se puede saber, ya que la medida del orden impide la experiencia." *Politique*, p. 132.

(256) PASCAL, *Pensées*, n.º 294.

entre las relaciones sociales. Existe una lógica de la tiranía, como la hay de la libertad. Los principios constitucionales no son necesariamente los más determinantes, pues existen constituciones en el mundo, que algunos califican de superdemocráticas, pero que contienen uno o dos artículos primordiales (es decir, postulados arbitrarios) que anulan los posibles efectos de los demás. Basta, por ejemplo, con introducir un artículo que instituya el partido único. Los principios jurídicos son a menudo menos importantes para la configuración del orden que los supuestos de la política y de la vida práctica. Sea como sea, cualquier orden, aunque se trate del más racional, descansa sobre un arbitrario inicial, y sobre creencias que marcan la dirección y el impulso a la marcha de las cosas.

Cuando la clase dirigente y el gobierno están convencidos de las virtudes del dirigismo o, por el contrario, del liberalismo, aquel arbitrario original tendrá repercusiones, no sólo en la esfera política, sino que determinará todo el orden público, el sistema económico, así como el tipo de educación a las relaciones entre Iglesia y Estado. La racionalidad del orden está hecha de correspondencias y afinidades.

62. El orden político es jerárquico.

Como cualquier otra actividad, la política introduce también la razón en el orden general. Pero, ¿cuál es la naturaleza específica de su principio de organización? Entre las esencias, las unas tienden a un orden igualitario, las otras a un orden jerárquico, entendiendo que la jerarquía puede ser tan racional como la igualdad. Lo político está comprendido en el tipo jerárquico. A pesar de ciertas teorías y creencias, es vano esperar que lo político pueda hacerse absolutamente igualitario. Es cierto que puede imponer una mayor igualdad entre los miembros de una colectividad (esto es lo que pretendieron las distintas revoluciones desde hace dos siglos), pero por el hecho mismo de que lo impone, indica que no es igualitario de por sí. Su naturaleza jerárquica proviene, a la vez, de su presupuesto del mando y la obediencia, y de su función, que consiste en salvaguardar el orden en general. La primera razón es normal, pues allí donde hay mando y obe-

diencia, también hay relación de superior a inferior. La segunda significa que el mantenimiento y desarrollo del orden sólo son posibles mediante la compresión o, circunstancialmente, por la represión de ciertas necesidades, aspiraciones, ambiciones, proyectos e iniciativas de los distintos miembros de la colectividad, y por la necesidad de arreglar con preferencia los problemas más urgentes antes que los demás, lo que implica subordinación de intereses y, por consiguiente, jerarquía. Lo político es orden en el doble sentido de la palabra. Por un lado, es el elemento del orden, es decir, que una sociedad sólo está organizada si también lo está la política. Desde este punto de vista, es una parte integrante de la arquitectura general de una colectividad. Por otro lado, es la regla que inspira las estructuras, las protege y las modifica según las necesidades cambiantes de la situación. En este caso, es decisión. En realidad, uno de estos sentidos no ejerce su función sin el otro, pues el orden de los museos es tambien el resultado de una selección y de una decisión.

Políticamente, el orden siempre es impuesto u ordenado, porque no hay coordinación sin subordinación. En otras palabras, la coordinación es obra de una voluntad que decide sobre la regla coordinadora. Ningún orden se impone por sí mismo; tampoco los hay sin que implique obligación. Por consiguiente, la definición de la libertad política con carencia de obligación es utópica, pues no admite en definitiva lo político. Quiérase o no, también en la democracia el ciudadano sufre la voluntad del mando, no sólo cuando es minoritario o se halla en la oposición, sino también cuando forma parte de la mayoría, pues no le corresponde elegir los medios, y las más de las veces no hace sino ratificar posteriormente el fin o los fines que el poder ha escogido sin consultarle (257). No debe sacarse la conclusión de que el orden

(257) La idea de una política sin obligación es base de la obra de F. A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*. Examinando la tesis de este autor en el artículo *La définition libérale de la liberté*, R. ARON demuestra que se puede limitar el gobierno de los hombres por los hombres, pero no suprimirlo. Desde el momento que existe una pluralidad de Estados cuyas relaciones no son definidas por leyes, no se puede poner fin a la dominación del hombre por el hombre. Además, cualquier empresa colectiva exige una subordinación y una jerarquía. "Si la ley, por general que sea, expresa sin embargo las voluntades de ciertos hombres; si los gobernantes responsables del poder federativo imponen a los ciudadanos las consecuencias de sus decisiones, entonces, el reino de la ley sigue siendo tal vez un ideal en ciertos aspectos, pero no puede ser íntegra-

público se basa únicamente en la obligación, o bien que es puramente jerárquico. Si bien es cierto que todas las esencias, la religión, la moral, la economía, al igual que la política, contribuyen a modelarlo, y que la misión de lo político es la de su vigilancia, no hay duda de que no existe sociedad histórica puramente igualitaria, o bien con estructura puramente jerárquica, a menos de admitir la posibilidad de una sociedad exclusivamente moral, o exclusivamente económica, o exclusivamente política. Cualquier orden es un compromiso más o menos estable entre las tendencias igualitarias y las tendencias jerárquicas. Si el orden es el campo en que se desarrollan las diversas actividades humanas, no es la solución de los conflictos de intereses o de los antagonismos de ideas que nacen de este mismo desarrollo. Por el contrario, los conflictos siguen subsistiendo en él y su rivalidad perdura bajo una forma atenuada y reglamentada, es decir, deben conformarse a las normas y reglas que constituyen el orden, so pena de provocar la intervención de la fuerza. Como conjunto de formas y relaciones, el orden sufre, de rechazo, el influjo de la dialéctica entre las distintas actividades humanas, según sus relaciones sean de amistad o de hostilidad. Ningún orden puede mantenerse en contra de la voluntad de los hombres, aunque sea el del reino exclusivo de la ley.

63. Orden y justicia.

Jerarquía e igualdad se sitúan en el origen de un debate que apasiona desde siempre y sin duda siempre apasionará a la reflexión política: ¿cuál es la verdadera relación entre orden y justicia? Es una vieja idea, pues ya se la encuentra en Platón y Aristóteles, la de que la justicia es una virtud eminentemente política (258). Si bien existe un acuerdo casi unánime en hacer de

---

mente realizado. En cualquier poder, que comporta una parte de gobierno de los hombres, la libertad no está definida adecuadamente mediante la única referencia al reino de la ley: la manera empleada para elegir los representantes de este poder y la forma en que el poder es ejercido, están consideradas hoy en día como parte integrante de la libertad." *Archives européennes de sociologie*, 1961, t. II, n.º 2, p. 213.

(258) Cuando, en la *República*, de Platón, Sócrates aborda la cuestión de la justicia, hace de ella la base del orden político, lib. IV, 432 b y 433 d-e. Por su parte, Aristóteles declara en su *Política*, lib. I, cap. III, 16: δέ διχαιοσυνη πολιτικον ή γάρ διχη πολιτιχης χοινωίας τάξς εστιν.

esta noción un principio fundamental del orden político, en cambio hay desacuerdo entre los politólogos en saber si consiste en el respeto a la jerarquía o en la promoción hacia la igualdad. ¿Justicia distributiva o justicia conmutativa? En un sentido, esta controversia permite trazar una especie de línea de demarcación entre dos familias de espíritus políticos que el vocabulario corriente llama progresistas y conservadores, revolucionarios y reaccionarios, la izquierda y la derecha, etc. Sin embargo, el problema no es tan sencillo como pueden dejar aparentar estas clasificaciones habituales. En efecto, toda clase de cuestiones distintas se entrecruza en esta discusión. ¿La justicia consiste en conformarse con la igualdad reinante, o bien en trabajar por la dominación de un derecho ideal? ¿Cuál es el papel político de la justicia? ¿Es una actitud que se debe exigir personalmente al hombre que ostenta el mando, o bien es una determinación objetiva de la configuración del orden, en el sentido en que hoy en día se habla de una «justicia social»? En resumen, ¿es una virtud que el hombre político debe practicar, o bien un estado de cosas que debe instaurar? (259). La idea de que la justicia es la virtud política puede entenderse en dos sentidos: o bien la política debe someterse a la justicia, concebida como el modelo ideal al que debe aspirar, o bien la justicia es la calidad de la conducta política, es decir, que el poder la define específicamente exigiendo obediencia a sus órdenes y a sus leyes.

Existe una manera un poco expeditiva y de una irritante lucidez para solventar esta cuestión, y es la de Pascal. Tiene el mérito de corresponder a la idea que los hombres se forman, en general, con respecto a la justicia: respetar la ley porque es la ley. Si ésta tuviera que cambiar constantemente para conformarse al ideal discutible de todas las teorías políticas sucesivas, ¿de qué podría entonces servir? ¿Quién puede proclamarse el más justo, o tan sólo más justo que la ley? «La justicia —dice Pascal— es lo que está establecido; y así, todas nuestras leyes establecidas serían necesariamente consideradas como justas sin ser examinadas, ya que están establecidas» (260). Tal actitud no es de resignación,

---

(259) Esta ambigüedad fue puesta en evidencia por B. DE JOUVENEL, *De la Souveraineté*, París, 1955, p. 183-185.

(260) PASCAL, *Pensées*, n.º 312, edición Brunschvicg, París, 1949.

sino de perspicacia. Desde el momento que es imposible establecer un orden perfectamente justo por los caminos de la política, vale más recurrir a la costumbre. Tiene como mérito el de existir y ser por lo menos tan valedera como las visiones ideales, las cuales, además, tienen el inconveniente de discutir entre ellas y perturbar la colectividad. En el fondo, el ideal de Pascal puede resumirse así: Puesto que el orden público consiste en un conjunto de relaciones exteriores al hombre, que sólo tienen como finalidad la concordia, la mejor justicia política es respetar aquellas formas exteriores (261). Sin embargo, si se adopta exclusivamente este concepto, se cristaliza el orden en una especie de *statu quo* y se descuida la importancia de las ideologías, así como las aspiraciones naturales del hombre, de mejorar las condiciones de su existencia. Al igual que la voluntad de potencia y las perspectivas de un mayor provecho, la justicia es uno de los fermentos de las incesantes transformaciones sociales, sea porque el hombre cree en la posibilidad de una organización más equitativa de las relaciones externas entre los hombres, sea porque considera sencillamente como intolerables ciertas injusticias, a pesar de las demás ventajas que la situación le procura material y espiritualmente. Se trata, pues, de examinar más de cerca esta cuestión de las relaciones entre orden y justicia. Estudiémosla de la manera más concreta posible, desde el doble punto de vista de la vida interior en la colectividad y de las relaciones de ésta con el exterior.

Por potente que sea la comunidad de aspiraciones y tradiciones de una colectividad, siempre habrá en su seno roces y conflictos debidos a la divergencia de intereses de los individuos y de las agrupaciones que la componen. Ningún gobierno está capacitado para dar plena satisfacción a todas las reivindicaciones, de las cuales, muchas son contradictorias (aunque sean también legítimas), y otras, más bien fantásticas. Basta con que el mando

---

(261) "¡Qué bien se ha hecho en distinguir a los hombres por el exterior y no por las cualidades internas! ¿Quién de los dos triunfará? ¿Quién cederá su sitio al otro? ¿El menos hábil? Pero yo soy tan hábil como él, y habrá que discutirlo. El tiene cuatro lacayos, y yo sólo tengo uno; esto puede verse, con solamente dedicarse a contarlos. Soy yo el que debe ceder, y tonto seré si lo discuto. Henos en paz por este medio: ése es el mayor de los bienes." PASCAL, *ibid.*, n.º 319. Se entiende aún mejor este otro pensamiento: "Y así, no pudiendo hacer que lo justo sea fuerte, se hizo que lo fuerte sea justo." *Ibid.*, n.º 298.

establezca un orden de prioridad, para que las categorías sociales cuyas reivindicaciones han sido aplazadas, se sientan perjudicadas. Resulta que la diferencia de visión entre el gobierno y los grupos preocupados por sus intereses particulares, suscita, por lo menos subjetivamente, un sentimiento de arbitrariedad y de iniquidad. Ya que la costumbre quiere que se haga el proceso del mando y que se exalte el buen fundamento de todas las reivindicaciones, nos abstendremos de llevar el agua al molino y procuraremos ver el otro aspecto de las cosas, pues la justicia tampoco podría ser unilateral.

Por justificada que sea la mayoría de las reivindicaciones, cuando se las analiza bajo el ángulo de sus motivos particulares, es frecuente que el antagonismo de los intereses que representan cree a menudo situaciones injustas. La competencia por razones de prestigio, propaganda o dominación, conduce a veces a las agrupaciones a explotar el tipo de argumentos que Lenin llamaba «reivindicaciones de mala fe» (262). Utilizan a menudo, unos contra otros, procedimientos tan desleales como los que emplea el gobierno hacia ellos, o bien ellos hacia el gobierno. Tomemos el ejemplo de las luchas intersindicales. No sólo las diferentes centrales o confederaciones se combaten, sino que en el interior de cada confederación, las distintas federaciones, y en el interior de cada federación, las distintas categorías, multiplican unas contra otras las injusticias. Abstracción hecha de aquellas luchas intestinas que abren la puerta a toda clase de injusticias, hay que hacer constar que los privilegios no consisten únicamente en favores, concesiones y monopolios. En particular, el número puede ser un privilegio. No hay duda de que un sindicato de 250.000 maestros puede actuar de manera totalmente distinta y obtener para su masa más satisfacciones y ventajas que un sindicato de profesores con reducidas posibilidades. La masa, como tal, puede, por tanto, ser un factor de injusticias y una causa de abuso, al igual que la discriminación gubernamental que favorece a su mayoría por razones electorales y otras, más o menos honestas.

Por otra parte, la injusticia no es siempre imputable a la

---

(262) LENIN, en su carta del 12 de septiembre de 1917 al Comité central bolchevique, publicada en la edición inglesa de los *Ecrits et Discours de Lénine et Staline,* Moscú, 1938, p. 397.

acción de un solo gobierno, a pesar de que en nombre de la lucha de clases o de un seudo-maquiavelismo, se le acusa en general de ser injusto por exclusivista. Puede ocurrir que el mando sea parcial o tenga mala voluntad, pero no tendrá ningún interés en ser deliberadamente injusto. Los casos históricos opuestos demuestran, sobre todo, que el precepto: *oderint dum metuant,* sirvió de coartada a la crueldad por incapacidad. La demagogia que emplean la mayoría de los hombres políticos prueba de manera trivial que casi todos procuran servir a una causa colectiva. Esto dista mucho de significar que sus errores, su silencio, o sus negativas sean necesariamente una falta de clarividencia o una predilección por la injusticia. No se trata de proclamar la inocencia del mando, sino de reconocer honestamente que no es cómodo establecer un justo equilibrio entre los imperativos sociales, económicos, financieros, políticos, escolares, militares y otros. Existe un margen demasiado grande entre el programa y la realidad, para que un técnico pueda preverlo todo. La justicia, virtud fría y abstracta, construye con gusto su universo sobre el menosprecio y el desconocimiento de las pasiones, ambiciones, envidia e interés, de los cuales ningún hombre está exento. Existe injusticia en cualquier régimen, porque la elección de una política determinada lesiona inevitablemente ciertos intereses. Si por un azar extraordinario se pudieran colmar todos los deseos de todas las agrupaciones, esta total satisfacción concedida a las reivindicaciones suscitaría inmediatamente otras necesidades. El orden es duro y temible, ya que exige a veces el sacrificio de la vida individual. ¿Es justo o injusto sacrificar el nivel de vida de una o varias generaciones a la seudo-felicidad de las siguientes? ¿Y aquella seudo-felicidad, no consiste acaso, la mayoría de las veces, en el acrecentamiento de la potencia? ¿Es justo o injusto respetar los derechos adquiridos, cuya mayoría se asemeja mucho a privilegios» (263). Nunca acabarían las preguntas de este tipo, sin encon-

---

(263) "Si dejas que se multipliquen las cucarachas —me dijo mi padre—, nacerán entonces los derechos de las cucarachas. Estos derechos son evidentes. Y nacerán chantres para celebrarlos. Y te cantarán lo grande que es el patetismo de las cucarachas amenazadas de desaparición. Ser justo —me dijo mi padre—: es preciso escoger. ¿Justo para el arcángel o justo para el hombre? ¿Justo para la llaga o para la carne sana? ¿Por qué escucharía a aquel que viene a hablar en nombre de su pestilencia? Pero yo lo cuidaría en nombre de Dios. Pues él

trar ninguna contestación verdaderamente justa. A pesar de que la democracia garantice la libertad de opinión —estima que esto es justo—, no vacila sin embargo en suspender esta libertad en cuanto se ve obligada a defender su orden contra una amenaza exterior o interior, a riesgo de pasar por infiel a su principio de justicia. Ese es su derecho.

El orden depende, en segundo lugar, de las relaciones que mantiene una colectividad con el exterior, es decir, que su configuración está condicionada en una parte importante, por el orden que reine en los demás países, y más especialmente, por la naturaleza amistosa u hostil de las relaciones con sus vecinos. ¡Pero, cuántas fisuras en las relaciones internacionales, por donde se infiltra la injusticia! Es quimérico creer que basta con ser pacifista y justo para desarmar al enemigo o por lo menos obligarlo a renunciar a sus proyectos. Un enemigo que quisiera ser justo, tendría primero que dejar de ser enemigo. La verdad es que el pacifista por justicia se hace casi inevitablemente cómplice, voluntario o involuntario, del enemigo de su colectividad. Queda por demostrar que la sinceridad de los partidarios de la justicia sea una señal de justicia. En todo caso, las relaciones internacionales no han cambiado desde Tucídides, que pone en boca de los embajadores atenienses los siguientes propósitos: «Es preciso, por una parte y por otra, no salirse de los límites de las cosas positivas; sabemos, y vosotros también lo sabéis, que la justicia ocupa su lugar en el razonamiento de los hombres, tan sólo si las fuerzas son iguales por ambos lados; en caso contrario, las fuerzas ejercen su poder y los débiles deben rendírseles» (264). De todos modos, justa o no, una guerra da la victoria al más fuerte, no a aquel cuya causa sea la más justa humanamente. Esto es evidente. Hasta ahora, sin embargo, no ha sido posible definir de manera unívoca la guerra justa. Si se lograra hacerlo, uno seguiría sin embargo preguntándose si es justo hacer una guerra justa, pues ninguna convención internacional puede obligar a un país a sacrificar su orden y su régimen en aras de la justicia. Sin embargo, supongamos que la democracia se convirtiese en el régimen universal de todos los

---

también es morada de Dios. Pero no según su deseo, que sólo es deseo expresado por la úlcera." SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, París, 1948, p. 47.

(264) TUCIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro V, cap. LXXXIX.

países de la tierra. Existen pocas posibilidades de que cesaran entonces los debates sobre el orden más justo, ya que pueden formarse distintos conceptos de la democracia, más liberal o más socialista, más representativa o más autoritaria. Hay que ser inocente y vanidoso para esperar solucionar definitivamente la cuestión: ¿qué orden es el más justo, el liberal o el socialista? De ahí la rivalidad con respecto a la democratización más perfecta y la posibilidad de conflictos, según el orden democrático reinante en un país sea considerado —con o sin razón— justo, y ejerza una atracción sobre los demás países. Los Estados se opondrán en nombre de los distintos tipos de regímenes políticos. Es muy poco probable que la universalidad de la democracia pueda aumentar el número de demócratas, pues ninguna democracia logró aún disminuir el atractivo que los demás regímenes ejercen sobre sus conciencias.

La posibilidad de la injusticia está unida a la acción humana. Hay que tener mala fe para achacarlo únicamente al poder, o bien a ciertas clases o grupos sociales determinados, con exclusión de los demás. También existe una manera más sutil de solucionar la cuestión: las injusticias se deberían únicamente al hecho de que uno se hace de la justicia una idea jerárquica, y por ello, estas injusticias desaparecerían, o por lo menos se debilitarían en el caso de un concepto igualitario. ¿Qué habremos de pensar de esto?

Ya hemos dicho que el orden político es jerárquico por naturaleza; por consiguiente, a menos de suprimirlo, seguirá siendo el tutor de una jerarquía social. Las revoluciones hechas en nombre de una ideología igualitaria, lo confirman suficientemente. Nunca hubo, y sin duda nunca habrá, una revolución capaz de llevar hasta sus extremas consecuencias el principio igualitario. La razón es bien sencilla: desde el momento que es un fenómeno político, no puede sino doblegarse a las leyes de esta esencia, es decir, que utilizará forzosamente los medios políticos para triunfar y mantenerse, o bien para realizar sus objetivos sociales, económicos y otros. La política es su piel; se derrumbaría si quisiera eliminar por el camino el medio que le permite adelantar (265).

(265) A pesar de que Lenin creía en el aniquilamiento del Estado en un tiempo indeterminado, sin embargo, daba la primacía a la política y a la organización en la acción concreta. En *¿Qué hacer?* y en la *Enfermedad infantil del comunismo,* vuelve en distintas ocasiones sobre la siguiente idea: la acción polí-

Los «puros» protestarán en vano contra la traición del espíritu igualitario de la revolución: el éxito tiene este precio. ¿Qué es organizar interiormente la revolución, sino restablecer la relación jerárquica del mando y la obediencia? Y, cuando los revolucionarios vencidos achacan su fracaso a la desorganización y la falta de experiencia, reconocen implícitamente que les faltaba el sentido de la jerarquía política indispensable. Para llevar a buen fin una acción revolucionaria se precisa mucha más autoridad que espíritu de justicia. Es condenar de antemano la empresa, descuidar o menospreciar la palanca política. Se reprocha equivocadamente a los regímenes nacidos a raíz de una revolución igualitaria el restablecer la jerarquía política clásica (la mayoría de las veces con más severidad que el gobierno derribado, pues el insurrecto sabe por experiencia cómo se deshace y se hunde un poder) y el dificultar la instauración del orden igualitario. La queja estaría justificada si fuese posible obrar de modo distinto. La jerarquía política no puede suprimirse más que en las utopías igualitaristas. Es cierto que la política es considerada como injusta por los partidarios de la igualdad; y, sin embargo, si quieren triunfar, no pueden obrar de otra manera que poniendo en práctica los medios políticos que niegan la pureza de sus principios. Se entiende así por qué la política es, contradictoriamente para el igualitarista, objeto de una repulsa teórica y de una obsesión práctica. Sin cesar, le coloca en una situación embarazosa, que no tiene salida: es el único medio de imponer el orden igualitario, pero al mismo tiempo, perpetúa lo que él precisamente considera injusto.

No sería difícil demostrar por la experiencia que el orden igualitario se halla sujeto a las injusticias como el orden jerárquico. Todavía no puede el hombre transformar la naturaleza humana, uniformar sus deseos y necesidades, suprimir las pasiones y los intereses (266). En muchos casos, la ideología igualitaria es más la expresión de un deseo que voluntad de justicia. En efecto, no

---

tica no debe venir después de la agitación económica: por el contrario, ésta "debe ser utilizada con miras a la agitación política". (*Que faire?*, París, 1947, página 62). Ridiculiza el método de los seudo-revolucionarios, que se contentan con llevar una lucha sencillamente económica contra el zarismo. ¡Con qué dureza combate la creencia de la espontaneidad de las masas y reclama una organización revolucionaria estrictamente jerarquizada!

(266) "Ciertamente, escribe SAINT-EXUPÉRY, es injusta la jerarquía que te oprime y te impide progresar. Sin embargo, si luchas contra esta injusticia, irás de

es raro que sirva de medio oculto para la conquista del poder; más frecuentemente todavía, es una manifestación de la voluntad de potencia. Sería dar prueba de estrechez de espíritu el discutir la justeza de ciertas afirmaciones de Calicles o menospreciar la crítica de Nietzsche, que descubren lo que puede haber de mediocre en el igualitarismo nivelador (267). Con tal sistema, no existiría ninguna diferencia entre la víctima y el verdugo, entre el padre y el hijo, entre el maestro y el discípulo, entre la reflexión y la tontería (268). Tal es la consecuencia extrema del orden igualitario que rechazara el principio de jerarquía. Su absurdo indica con claridad que, la jerarquía, no sólo es forzosamente injusta, sino que la igualdad radical y unilateral es contraria a la naturaleza humana. No insistiremos más sobre este punto. Esta objeción es tan simplista como es utópico el sueño de instaurar la justicia mediante la igualdad total. Atengámonos a una verdad de experiencia infinitamente más convincente y que constituye una de las adquisiciones más determinantes de la filosofía y de la metafísica contemporáneas. Sabemos que el camino de la verdad no está trazado de antemano, de manera que nos bastaría con evitar aquel que conduce al error. Por el contrario, el camino de la verdad es el mismo que el del error, según enjuiciemos correctamente

---

destrucción en destrucción de la arquitectura, hasta la laguna donde los glaciares se habrán confundido. Tú deseas iguales los unos a los otros, confundiendo tu igualdad con la identidad. Pero yo les consideraría iguales por servir igualmente al imperio, y no por parecerse tanto uno a otro. Así pasa en el juego de ajedrez: hay un vencedor y un vencido. Suele ocurrir que el vencedor tenga una sonrisa irónica para humillar al vencido. Así son los hombres. Y tú llegas, según tu justicia, a prohibir las victorias de ajedrez. Dices: ¿Cuál es el mérito del vencedor? Ha sido más inteligente o conocía mejor el arte del juego. Su victoria es sólo la expresión de un estado. ¿Por qué había de ser el triunfador, por ser más encarnado de cara, o más flexible, o más velludo, o menos velludo...? Pero yo he visto al jugador de ajedrez vencido jugar durante años con la esperanza de la fiesta de la victoria." *Citadelle*, p. 499-500.

(267) NIETZSCHE insiste asimismo sobre otro punto: la justicia igualitaria es una mutilación, una castración del hombre. El mediocre o el hombre de la igualdad, "no entiende que el anverso de las cosas es necesario; combate los males como si se pudiese vivir sin ellos; rehúsa aceptar a la vez el uno y el otro aspecto de las cosas; quisiera borrar y suprimir el rasgo característico de una cosa, de una época, de una persona, aceptando sólo una parte de las cualidades y procurando borrar las restantes. El ideal de los mediocres es lo que combatimos, un ideal que no tendría que conservar en él nada malo, peligroso, equívoco." *La Volonté de puissance*, París, 1948, t. II, p. 346.

(268) PLATÓN, *La República*, libro VIII, 562 e-563 a; quien añade que tal igualitarismo podría circunstancialmente tener como efecto que el padre haya de temer a sus niños y el maestro a sus discípulos.

o no. El error es un obstáculo que hay que vencer sin cesar, y hasta una invitación a reflexionar, con tal que sepamos equiparar, medir, corregir, confrontar y enderezar. Sabemos también que lo bello y lo feo no preexisten a la obra, sino que uno y otro nacen cuando está acabada. No existe tema feo para el artista, es decir, la belleza no está en la idea, sino en la piedra o el mármol trabajado. El concepto de la belleza no es por sí mismo estético. Sabemos, además, que el bien y el mal no se hallan determinados, sino que la acción que cumplamos será buena o mala. Así ocurre con la justicia y la injusticia del orden político. La justicia no preexiste ni en la igualdad ni en la jerarquía; por el contrario, la una y la otra pueden suscitar injusticias. El orden es justo porque los hombres tratan de hacerlo justo; no lo es porque sean partidarios de tal o cual doctrina.

Podemos ahora hacernos una idea más exacta sobre las relaciones entre orden y justicia. La justicia política, al ser necesariamente exterior, debe mucho a las injusticias, a los errores, a las desigualdades, equívocos, vacilaciones y compromisos. La peor de las confusiones consiste en identificar cualquier desigualdad con una injusticia. En el fondo, la igualdad es el derecho, es decir, pertenece a la esfera del deber-ser. «Para lo justo —decía Hegel— no hay leyes» (269). En todo caso, la razón es incapaz de condenar totalmente la orientación igualitaria o la orientación jerárquica, sea en nombre de los principios de la moral, del derecho o de la economía. Cualquier justicia unilateral —es decir, cualquier justicia que quisiera ser, o bien exclusivamente jerárquica, o bien exclusivamente igualitaria— se torna sectaria y acaba por fuerza en tiranía. Lo importante es que «la divergencia de las opciones metafísicas no impide la cooperación razonable» (270). ¿Cuál es, entonces, el papel del orden político? No ser de antemano justo, sino ayudar a los hombres a vivir juntos, dando a cada uno posibilidades para que realice lo que crea poder hacer. Importa, pues, que el orden armonice las desigualdades para atenuar sus efectos provocando el consentimiento de ciertas desigualdades. Ningún régimen escapa a esta suerte: difieren entre sí en que transigen continuamente sobre distintas desigualdades.

(269) HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, París, 1940, p. 202.
(270) R. ARÓN, *Espoir et peur du siècle*, París, 1957, p. 88.

Capítulo V

EL SEGUNDO PRESUPUESTO: LO PRIVADO Y LO PUBLICO

64. La relación entre lo privado y lo público determina el dominio de lo político.

En el curso del análisis del anterior presupuesto hemos visto que existían otros tipos de mando y obediencia que los políticos: el jefe de bando, el jefe de empresa; la obediencia moral, religiosa o familiar. Parece, pues, que aquel presupuesto todavía no determina completamente la esencia de lo político y que hay que añadirle otro que defina específicamente la esfera del mando y de la obediencia políticos. Se trata de delimitar con la mayor precisión posible el dominio de la actividad política en virtud del descubrimiento de un criterio que separe lo que es político de lo que no lo es. Este criterio de separación consiste en la distinción de lo privado y de lo público. La oposición de estos dos conceptos se impone casi por instinto, aunque no haya sido siempre formulada explícitamente en todas las sociedades políticas. También el análisis reflexivo y fenomenológico nos revela muy rápidamente su importancia fundamental como presupuesto de lo político que se encuentra en cualquier sociedad política. Ciertamente, cualquier noción y cualquier actividad (económica, religiosa, artística o científica) pueden convertirse en políticas, ser influidas por ella o bien servirle de medios; sin embargo, no son específicamente políticas, sino que lo son de manera secundaria, por accidente. Se puede hablar, como hace Max Weber, de la política de divisas de un Banco, de la de un sindicato, o bien de la política de una mujer

hábil que logra gobernar a su marido; pero se trata entonces de sentidos derivados y no propiamente políticos. También se puede demostrar, como C. Schmitt, que la lucha en el interior de una comunidad religiosa, o bien entre sistemas económicos, puede degenerar en guerra política; pero no se podría sacar la conclusión, como él hace, de que no hay un dominio propio de lo político (271). En efecto, aunque una lucha religiosa se transforme en lucha política, la religión sigue siendo, a pesar de todo, una esencia autónoma, independiente de lo político, lo que significa que, en el curso de semejante lucha, la religión no está absorbida por la política. Más exactamente, la lucha religiosa se convierte en política en cuanto pone en tela de juicio la existencia y la unidad de una colectividad, es decir, cuando invade el *dominio propio* de lo político. Por importante que sea el grado de intensidad de la lucha, es sólo característico de la dialéctica del amigo y enemigo, y no define específicamente lo político en su conjunto. En efecto, desde el momento que lo político es una esencia, tiene necesariamente un dominio propio, como cualquier otra esencia, ya que de otro modo no tendría un fin específico.

Los problemas para solucionar en el curso de este desarrollo son, por consiguiente, éstos: ¿Por qué y en qué sentido lo privado y lo público son presupuestos propios de lo político? ¿Cómo y en qué sentido no son nociones limitativas, es decir, capaces de determinar el dominio de lo político? Una vez resuelto este punto, será posible iniciar el análisis de las dos nociones, así como de su dialéctica, que consiste en la opinión. Además, podrá verse que estas discusiones también ofrecen otro interés: aunque los conceptos de lo privado y lo individual, de lo público y lo colectivo, no se ocultan, ello nos dará ocasión para examinar más de cerca la cuestión de las relaciones entre el individuo y el Estado, o bien entre la política y la persona, tema que hasta ahora sólo habíamos rozado.

La pareja de lo privado y de lo público no es —así suele admitirse— presupuesto de lo político, porque esta distinción es moderna y existe sólo desde la época liberal. Se tratará, pues, de una separación propia de una doctrina política particular: el libe-

(271) MAX WEBER, *Le savant et le politique*, p. 111; C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 38.

ralismo; es decir, de ninguna manera serán presupuestos lógicos de una esencia, sino conceptos puramente históricos y característicos de una época determinada del desarrollo de la política. El marxismo, por ejemplo, lo rechaza y la meta de los Estados socialistas consiste en suprimirlo prácticamente. En lo que se refiere a este último punto, hay que percatarse de que, en los Estados socialistas, la distinción entre lo privado y lo público está suprimida por escrito, pero no de hecho, ya que todavía no alcanzaron el estado del verdadero desarrollo comunista. Ciertamente, la filosofía de Marx tiende a vencer esta distinción. Sin embargo, el propio Marx estima que este estado sólo es posible con la desaparición de la alienación política, lo que quiere decir, según él, con la desaparición definitiva de lo político mismo, ya que reconoce implícitamente que tal alienación se encuentra en el corazón de lo político y lo seguirá estando mientras haya una actividad política. Por otra parte, si bien es cierto que aquella separación es un punto central del liberalismo, es, con mucho, anterior a la aparición histórica de esta doctrina. Y ya que se hace de este debate un problema de historia, aceptemos estos límites para demostrar que, si tal distinción no siempre ha sido formulada claramente, es subyacente a todas las estructuras políticas conocidas. Citaremos de modo preferente documentos fácilmente asequibles.

En primer lugar, se observa que sirve de base a la prosopopeya de las leyes de Sócrates, en el *Critón.* Aristóteles insiste de manera especial sobre esta distinción, al principio de su *Política* (272). La diferencia entre el *dominium* y el *imperium* era una de las características de la sociedad romana, y la distinción entre el derecho privado y el derecho público era corriente para los jurisconsultos del Imperio romano. Maquiavelo, Bodin, L'Oyseau y Hobbes se

(272) "Los que creen que jefe político, jefe real, jefe de familia y dueño de esclavos son una sola y misma noción, se expresan de una manera errónea (se imaginan, en efecto, que estas distintas formas de autoridad sólo difieren por el número más o menos elevado de individuos a ellas sometidos, pero que no existe entre ellas ninguna diferencia específica)", ARISTÓTELES, *La Política,* trad. (francesa) Traicot, lib. I, cap. I, 1252 a. También en el libro III, cap. IV de la misma obra, Aristóteles dedica amplias exposiciones sobre la distinción entre el hombre privado u hombre de bien, y el hombre público, o ciudadano. La diferencia entre κοινος (público) o το κοινον ἀγαθόν (bien común) y ἰδιος, οἰκεῖος (privado, particular) o τά ἴδια (los bienes particulares) era corriente entre los pensadores políticos griegos.

paran claramente las dos categorías (273). También está expuesto en Rousseau, Sièyès (274). Hegel hizo de esta distinción uno de los temas fundamentales de sus *Principios de la Filosofía del derecho* (275). No sería difícil encontrar otros textos, a poco que quisiéramos leer atentamente las obras de los escritores políticos de distintas épocas o los estudios de los historiadores que, en cuanto analizan la estructura de una sociedad, se ven llevados a establecer implícita o explícitamente la diferencia entre la vida pública y la vida privada, porque es inmanente a cualquier sociedad.

Nuestras observaciones pasan sin embargo por encima del período de la Edad Media. En efecto, una opinión generalmente admitida y aparentemente confirmada por numerosos historiadores quiere que la distinción entre lo privado y lo público sea extraña a la política medieval, porque todas las relaciones sociales estaban dominadas por la única categoría de lo privado (276). Al mirar las cosas más de cerca, parece que estas consideraciones no son del todo justas. Es cierto que, en la Edad Media, la preponderancia de lo privado resulta indudable, pero no se desconocía la noción de lo público, y esta noción era utilizada para determinar la esfera de la autoridad política. Muchos juristas seguían empleando

(273) MAQUIAVELO establece muy netamente esta separación en su "Discurso sobre la reforma del Estado en Florencia", publicado en *Toutes les lettres de Machiavel*, París, 1955, t. II, p. 431-441. J. BODIN protesta contra la tendencia de Platón de reducirlo todo a lo público, y añade: "No hay cosa pública si no hay algo propio, y no puede imaginarse que exista nada común si no hay nada particular." *Les Six Livres de la Républíque*, París, 1580, libro I, cap. II, p. 15. En su *Traité des Seigneuries*, París, 1609, p. 2, L'OYSEAU distingue el señorío privado o "sieurerie", consistente en el derecho que tiene cada particular sobre su "cosa", y el señorío público del señor medieval o del soberano moderno. Para HOBBES, la institución de la relación pública sirve precisamente para proteger las relaciones privadas.

(274) Hablando de las limitaciones del soberano, ROUSSEAU declara: "Pero, además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir claramente los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en su calidad de súbditos, del derecho natural que deben disfrutar en su calidad de hombres." *Contrat social*, lib. II, cap. IV. SIEYES define la nación como el conjunto de los franceses que se reparten "los trabajos particulares y las funciones públicas". *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, París, 1789, p. 4.

(275) Entre otro, p. 216 y 225-227.

(276) Así, FUSTEL DE COULANGES explica que los merovingios consideraban la realeza "como una fortuna, y no como una función. Por esto, se la repartían como una propiedad." *Les Transformations de la royauté*, p. 26. OTTO BRUNNER, en su magnífica obra, *Land und Herrschaft*, 3.ª edición, Brünn-Munich-Viena, 1943, desarrolla el mismo tema con muchas precisiones y referencias.

la disyunción tradicional del derecho público y del derecho privado (277). En un estudio dedicado a la historia de la noción de lo público, Kirchner ha demostrado recientemente que el término «señorial» (*herrschaftlich*) era sinónimo del de público (278). Cuando los barones, condes y otros señores se reunían para discutir de los asuntos del reino, demostraban así que se preocupaban de una realidad pública, superior al feudo, de la que en parte estaban encargados y de la que se consideraban los representantes. La noción misma de Consejo privado indica que el rey simbolizaba también, por su parte, la noción de lo público. ¿Qué significaba la ceremonia del homenaje, sino el reconocimiento de la categoría de lo público, de la que el señor era depositario? Esto no son más que algunas indicaciones que una investigación histórica más profunda no tendría dificultad en completar. Si es cierto, como observa muy justamente O. Brunner, que se corre el riesgo de cometer un error empezando el estudio de la mentalidad medieval con nuestro aparato conceptual moderno, hay que tener cuidado, sin embargo, en no caer en el exceso contrario, que rompería la continuidad de la historia y del pensamiento, pues se cometería entonces la misma equivocación que la de ciertos sociólogos que, hace algunos decenios, creían que el pensamiento «salvaje» era absolutamente distinto al nuestro. Las tradiciones heredadas de los romanos y de los germanos seguían sobreviviendo durante toda la Edad Media, pero en un plano distinto. El método que consiste en encontrar irreducibilidades por todas partes, menosprecia de manera injustificada los rasgos permanentes de la naturaleza humana.

65. Lo privado y lo público no son categorías económicas.

La objeción toma también otra forma. Aunque sea verdad que la distinción entre lo privado y lo público es tan antigua como las sociedades por nosotros conocidas, nada demuestra que constituya un presupuesto de lo político, sobre todo cuando estos dos

(277) V. G. Chevrier, "Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la dictinction du *jus privatum* et du *ius publicum* dans les oeuvres des anciens juristes français", en *Archives de philosophie du droit*, Recueil Sirey, 1952.

(278) Kirchner, *Beiträge zur Geschichte des Begriffes "öffentlich und öffentliches Recht"*, Diss. Jur., Göttingen, 1949, p. 22, citado en J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Neuwied, 1962, col. *Politica*, p. 18.

conceptos también tienen un papel muy importante en la economía y el derecho.

Analicemos primero el caso de la economía. Antiguamente tenía un carácter esencialmente privado, aunque a veces solicitaba la protección del poder político y era fuente de conflictos políticos y de guerras. Realmente, la etimología del término ya es significativa. Para Aristóteles, la economía pertenecía a la esfera doméstica; se refería a la gestión οἶκος, y no se ocupaba directamente de la sociedad política. Sin embargo, se encuentra la expresión «economía política» en sus *Económicas* (II, 1, 1345-b) y, a pesar de estar considerado generalmente este escrito como apócrifo, ello no impide que nos percatemos de que, para los griegos, la economía podía contener la dialéctica de lo privado y de lo público. Tampoco, sin duda, se debe a una sencilla casualidad el hecho de que Aristóteles haya hablado de las cuestiones económicas (administración doméstica, esclavitud, crematística y propiedad) en una obra titulada *La Política*. En fin, a pesar de que durante largos siglos la economía fue considerada como un asunto privado, varias obras de estilo «utópico» preconizaban la iniciativa política en este dominio. Aunque la discusión sobre el carácter privado o público de la economía sea moderna, podemos preguntarnos si las doctrinas económicas modernas no han descubierto y traído a la conciencia una distinción que sería inmanente a la economía.

Al estudiar los problemas de la economía nos tropezamos con una confusión de la que desgraciadamente los economistas profesionales tienen en parte la culpa: se trata de la confusión entre lo económico y lo social. Esta confusión, frecuente en Marx, tiene su origen en las teorías liberales y socialistas de la primera mitad del siglo XIX. La noción de «cuestión social» añade otro elemento más a la confusión, pues ya se la asocia a la esfera de lo económico, ya a la de lo político. Sin entrar en detalles propios de un análisis de la esencia de lo económico, es posible no obstante aportar algunas breves y concisas indicaciones. El capitalismo, el marginalismo o el keynesismo son teorías económicas, pero no así el liberalismo, el socialismo y el comunismo. Estas últimas son doctrinas sociales, en el sentido de que tratan de resolver la cuestión social que, por su parte, depende de la dialéctica entre lo político y lo económico. De manera más sencilla, se puede trazar el si-

guiente esquema: por una parte, está lo económico; por otra, lo político, y estas dos esencias tienen entre sí relaciones dialécticas de orden antinómico que constituyen la «cuestión social» en el sentido propio. Interrogarse sobre las dimensiones óptimas de una empresa, establecer un plan de producción o previsiones en función de eventuales bloqueos; evaluar el porcentaje de gastos de la defensa nacional en el producto nacional bruto, obtener el mayor rendimiento posible con los medios previstos, son todos problemas específicamente económicos. Si pertenece a la sociología al analizar el concepto de clase social, en cambio, el desarrollo de un antagonismo de clase es un problema «social», en el sentido de que la solución depende a la vez de las condiciones económicas y de la voluntad política. De igual manera, fijar el volumen de los bloqueos en los distintos sectores de la actividad de un país, es un problema social en el mismo sentido. Defender el mantenimiento de la propiedad privada o emprender la lucha en vista de un colectivización, es otro problema social, pero no puede ser resuelto sino en virtud de una decisión política. De modo más general, lo privado y lo público no son categorías propiamente económicas, sino sociales, y si tienen importancia en este caso, se debe esencialmente a la voluntad política. Esto es lo que quisiéramos demostrar a propósito del ejemplo del concepto de sociedad industrial.

Los distintos estudios dedicados a esta cuestión —hablo de los que se preocupan por mantener la mayor objetividad posible— indican claramente que, entre la visión americana y la visión soviética, las diferencias son sobre todo de orden político y no de orden económico, a pesar de que la una se basa en el sistema de la economía del mercado, y la otra en el sistema de la economía colectivista (279). Los caracteres esenciales, las variaciones y los imperativos del crecimiento son más o menos idénticos en ambas sociedades, así como el manejo de los problemas estrictamente

(279) Nos hemos inspirado especialmente en la obra de R. ARÓN, *Dix-huit leçons sur la société industrielle,* París, 1962, y en sus "Cours de Sorbonne" sobre el *Développement de la société industrielle et la stratification sociale* y sobre la *Sociologie de la société industrielle,* publicada por el C. D. U., así como en la obra de A. DELION, *L'Etat et les entreprises publices,* París, 1958; en un grado inferior, en los tres volúmenes de F. PERROUX, *La coexistence pacifique,* París, 1958, ya que este economista profesional juega constantemente con la confusión de lo económico, lo político y lo social.

económicos. Obedecen a las mismas reglas: bloqueo de lo sobrante, racionalización de los medios de producción, aumento indefinido de la producción y de la productividad, primacía de la eficacia técnica, regulación monetaria, etc. No existe diferencia entre la gestión de una empresa privada y la de una empresa pública y nacionalizada; además, una sociología de la burocracia desembocaría en confrontaciones bastante próximas en los dos casos. La diferencia esencial reside, sobre todo, en el método: por un lado, se espera llegar al mismo resultado por conducto del mercado; por otro, gracias al conducto del plan. Es decir, que, desde el punto de vista estrictamente económico, la oposición entre lo privado y lo público tiene ante todo una importancia metodológica, es decir, que es más doctrinaria o ideológica que práctica u objetiva. Se podría discutir interminablemente sobre la eficacia respectiva de las dos versiones, ya que, tanto en un caso como en otro, se logró edificar una potencia económica prodigiosa. Por el contrario, las diferencias políticas entre los dos regímenes son profundas y decisivas. Es inútil exponerlas, pues todo el mundo las conoce. Son precisamente estas divergencias políticas las que condicionan la divergencia en la solución de la cuestión social. Objetivamente, y a pesar de que el Estado soviético se proclama un Estado proletario, la condición del obrero soviético no es superior a la de su camarada americano: ni en un lado ni en otro dirige la empresa, ni tampoco el Estado, sino que trabaja como ejecutante en su fábrica. La clase dirigente es minoritaria, tanto aquí como allá.

Y, sin embargo, aunque la condición del obrero soviético no fuese igual a la del obrero americano, puede sentirse más satisfecho, porque él sabe, o cree, que la sociedad entera se beneficia de su trabajo, mientras que en el otro sistema, el obrero puede siempre argüir que la mayor parte de los beneficios va a parar a los capitalistas, a los accionistas, aunque sea mínimo su porcentaje en relación con el rendimiento global. Por consiguiente, por una parte, puede parecer que el sistema social sea más igualitario y más justo; por otra, es posible protestar contra la desigualdad y la injusticia. En todo caso, desde el punto de vista estrictamente económico, el estatuto de la propiedad importa poco, es decir,

la oposición entre liberalismo y socialismo sobre este punto es más ideológica o política que económica.

A pesar de que podrían citarse otros ejemplos, el de la sociedad industrial es particularmente aleccionador, porque nos ofrece dos versiones típicas de la economía orientadas respectivamente según la categoría de lo privado y de lo público, y demuestra muy claramente que estas dos nociones no son específicas a la esencia de la economía. Esto es verdad hasta tal punto, que la colectivización de la propiedad depende de una decisión política: no responde, en modo alguno, a una necesidad interna o lógica de la economía o de su desarrollo. Es decir, que es la voluntad política la que decide si la economía ha de tener un carácter privado o público. No se trata, pues, de una distinción inherente a lo económico. Por esta razón, los movimientos o partidos socialistas ponen todo en obra para adueñarse primero del poder político y luego proceder a la socialización o a la estatización de la economía. La conciencia de esta verdad fue base de la acción de Lenin. En distintos folletos, y en particular en «¿Qué hacer?», se burla de los «economistas», que sólo ven en la política una «superestructura» y consideran que debe «caminar detrás» de la economía. Lenin rechaza como «absolutamente falsa» una tesis semejante, pues, de la simple agitación económica, se cae en los errores del tradeunionismo y del reformismo, mientras que la ideología revolucionaria exige que el socialismo acapare primero y totalmente el poder político, para aplicar luego su programa económico (280). En resumen, la distinción entre lo privado y lo público le viene a la economía desde el exterior, de la voluntad del poder político, que cree, con o sin razón, que resolverá mejor, más eficaz y más justamente la cuestión social por la vía de la economía privada o por la de la economía colectivista. Está claro que, si puede desarrollarse con el mismo éxito la economía en un sistema que en otro, no es posible obrar del mismo modo en política. No existe una política pública y una política privada que puedan competir: allí donde existe la política, hace falta evidentemente un dominio

---

(280) LENIN, "Que faire?", en *V. Lénine, Ouvres choisies*, Ed. de Moscú, t. I, 1.ª parte, p. 243, 258. V. asimismo, *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique, ibid.*, t. I, 2.ª parte, *passim* y *La Catastrophe inminente et les moyens de la conjurer, ibid.*, t. II, 1.ª parte, p. 156.

público separado del dominio privado. En otros términos, la acción política no puede desarrollarse más que en el marco de la relación pública: ciudad, Estado o Imperio. Para la economía, la distinción de lo privado y de lo público tiene un valor metodológico; para lo político, un valor esencial u ontológico.

66. Tampoco son categorías jurídicas.

La separación entre lo privado y lo público es aún más familiar al pensamiento jurídico, y se basa en una larga tradición, cuyos primeros indicios se encuentran en la literatura griega y, luego, en Cicerón. Fue expresada con la mayor precisión en un texto de Ulpiano: *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem* (281). Desde aquella época, la distinción se ha convertido en clásica, hasta el punto de que la categoría más reciente del derecho internacional la recogió en seguida para hacerse dividir en derecho internacional público y derecho internacional privado. Podemos preguntarnos si esta distinción no es más bien un presupuesto del pensamiento jurídico que de la actividad política.

Sobre todo, los juristas y los filósofos alemanes del derecho, seguidores de Kant, atribuyeron una gran importancia a esta distinción (282). Algunos, incluso tratan de hacer de las dos nociones, de lo privado y de lo público, verdaderas categorías del pensamiento jurídico, como, por ejemplo, Radbruch. Para este autor, la distinción entre aquellas dos especies de derecho será «inherente al concepto del derecho», y lo público y lo privado constituirán los «conceptos jurídicos *a priori*». Desgraciadamente, Radbruch se contenta con estas afirmaciones, sin aportar ninguna demos-

(281) *Digeste, Libre primo institutionum.* Sobre este punto, puede consultarse con provecho, E. Ehrlich, *Beiträge zur Theorie der Rechtsquellen,* Berlín, 1902, páginas 159-246.

(282) Sin duda, Kant recoge la distinción tradicional porque es cómoda, pero procura también darle una base filosófica en armonía con las discusiones de entonces sobre el derecho natural y el contrato social. Rechaza la distinción entre derecho natural y derecho social (*gesellschaftliches Recht*) para sustituirlo por el derecho civil (*bürgerliches Recht*) bajo el pretexto de que el estado de naturaleza es también un estado social, no un estado civil, con instituciones, leyes, etc. El derecho natural crea el derecho privado y la sociedad civil el derecho público. Kant, *Die Metaphysik der Sitten,* ed. Cassirer, Berlín, 1922, t. VII, página 44.

tración, pues el paralelo que establece con la distinción entre justicia conmutativa y justicia distributiva, permanece fuera de la cuestión planteada (283). En otro orden de ideas, Max Weber ha procurado encontrar criterios que legitimen estas dos especies de derecho. En primer lugar, el criterio sociológico, que reúne en el derecho público «el conjunto de las normas que regulan la actividad que atañe a la institución estatal», y en el derecho privado, las normas que regulan cualquier actividad distinta a la del Estado. El segundo criterio reserva la denominación de derecho público al conjunto de los reglamentos. Finalmente, el tercer criterio delimita el dominio del derecho privado como el de los asuntos caracterizados por el hecho de que las partes están, jurídicamente, en plano de igualdad, y el del derecho público, como el de los asuntos en los cuales interviene la jerarquía del mando y la obediencia, del poder y la subordinación. El hecho mismo de apelar a múltiples criterios y tan diferentes unos de otros, indica con suficiente claridad cuán difícil resulta encontrar una base sólida en esta distinción desde el punto de vista jurídico. Max Weber reconoce, por otra parte, que la cuestión está llena de equívocos y que también el primer criterio, que parece el más satisfactorio, contiene toda clase de dificultades técnicas. Se ve, además, que únicamente concedía a esta disyunción un significado metodológico, pero sobre todo, reconoce que tal delimitación no podría hallarse definitivamente definida, puesto que varía en cada caso con los regímenes políticos (284). Volveremos sobre este último Punto. Sin embargo, en general, la mayoría de los juristas ven sólo en esta distinción una clasificación cómoda, sin relación conceptual o lógica con la noción de derecho y sin alcance verdaderamente filosófico.

La crítica más radical hecha por un jurista sobre esta distinción clásica entre derecho público y derecho privado, fue formulada por Kelsen. Hace observar que este dualismo tiende a oponer Estado y derecho, pues tiende a considerar las únicas relaciones del derecho privado como verdaderamente jurídicas, porque se basan en la igualdad entre los súbditos de derecho, mien-

---

(283) G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 4.ª ed., Stuttgart, 1950, & 16, p. 224-229.

(284) Max Weber, *Rechtssoziologie*, col. *Soziologische Texte*, Neuwied, 1960, págs. 87-90. Esta obra contiene textos inéditos sobre la sociología del derecho y completa el capítulo sobre "Rechtssoziologie" en *Wirtschaft und Gesellschaft*.

tras que el derecho público, basado en la relación de dominación y subordinación, estaría únicamente constituido por relaciones jurídicas de segundo orden. La consecuencia es que el derecho público se considera como un derecho político, y el derecho privado como el único derecho auténtico. Estos equívocos contienen una dificultad suplementaria. Según las doctrinas tradicionales, el Estado sería a la vez una entidad política y una realidad extrajurídica, ya que, como entidad política, sería independiente del orden jurídico. Del mismo modo ocurre con la personalidad individual: es súbdito de derecho, pero al propio tiempo es independiente del orden jurídico, si es cierto que la personalidad es cronológicamente anterior al derecho objetivo. Kelsen cree poder resolver todas estas dificultades con su teoría pura del derecho, que situándose siempre en un punto de vista universalista, permitiría integrar la persona y el Estado, en su totalidad, en el orden jurídico. De ahí el concepto de *Rechstaat*, que se legitima creando el derecho: el Estado no sería nada más que un orden jurídico, sin ser todo el orden jurídico; su potencia no sería más que la eficacia del orden jurídico, y la teoría del Estado no sería nada más que una parte de la teoría del derecho. Por consiguiente, la oposición entre derecho público y derecho privado perdería su carácter absoluto para conservar solamente un significado relativo (285).

Para estos postulados puramente jurídicos, la teoría kelseniana es perfectamente lógica. De hecho, sin embargo, pretende otra cosa; pretende ser estrictamente científica —lo que es discutible—. En efecto, una teoría jurídica o política, no es científica, porque descuida y rechaza cualquier ideología, cualquier metafísica y cualquier mística. Desde el momento que estos elementos intervienen constantemente en la elaboración del derecho y en la actividad política, la actitud científica más elemental recomienda a los investigadores tenerlo por lo menos en cuenta. Además, al procurar subordinar el Estado al orden jurídico, que deja de ser un efecto de lo político, esta teoría aparece como una manifestación del imperialismo jurídico, que niega toda esencia a lo político (pero también a lo económico y a lo religioso) en provecho de una seudo-

(285) H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, Neufchatel, 1953, cap. XI y XII, páginas 148-163 y "Das Verhältnis von Staat und Recht im Lichte der Erkenntniskritik", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1921.

esencia del derecho (286). Cambia los papeles de una manera injustificable, por el hecho de que el derecho no es una esencia, sino, al igual que la cuestión social, de la que hemos hablado anteriormente, un aspecto de la dialéctica antinómica y, más especialmente, de la dialéctica entre moral y política. No hay derecho sin una sociedad política, organizada o bien organizándose según el antiguo refrán: *ubi societas ibi ius.* En otros términos, Kelsen es hasta tal punto presa de la pura lógica jurídica, que ya no logra entender el peso humano de las demás actividades, política, económica, religiosa, etc. Sin embargo, su argumentación, de pura lógica jurídica, debe atraer nuestra atención, precisamente porque se trata del sistema jurídico más coherente, con la elaboración conceptual de la noción de orden jurídico hasta sus consecuencias lógicas extremas, para llegar a esta conclusión que nos interesa en primer término: desde el punto de vista de la teoría pura del derecho, la distinción entre derecho privado y derecho público no corresponde a ninguna necesidad interna y lógica del concepto de derecho. En resumen, cuando Kelsen pretende explicar, en nombre de la teoría pura del derecho, realidades extrajurídicas como el Estado o la economía, que dependen de otros presupuestos distintos a los del derecho, está cometiendo un error. Por el contrario, hay que reconocer la justeza de su demostración cuando, en nombre de esta misma teoría, explica las nociones propiamente jurídicas y logra, gracias a una argumentación sólida, demostrar que el dualismo de lo privado y de lo público no es conceptualmente inherente al derecho.

En verdad, su razonamiento parece muy consecuente, ya que demuestra que los actos públicos del Estado son actos jurídicos, al igual que las relaciones privadas, y que, por el contrario, las determinaciones del derecho privado dependen de la voluntad política, como las del derecho público. Las dos manifiestan la «continuación del proceso de formación de la voluntad estatal» (287).

---

(286) No volveremos a insistir sobre este error, criticado anteriormente, que consiste en subordinar lo político al derecho, mientras que la verdad es lo contrario: el Estado es el que determina el derecho positivo.

(287) H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 150. Y un poco más adelante: "La distinción entre un derecho público que fuese político y un derecho privado que no lo fuese, no toma en consideración el hecho de que el derecho privado, creado por contrato, pertenece, así como el derecho público, al dominio de la política", p. 152.

Todo lo más, se puede hablar de dos técnicas jurídicas distintas. Estas visiones son bastante análogas a las de Max Weber, que hemos señalado anteriormente. Ciertamente, el derecho privado concierne a las relaciones interindividuales, pero no son los individuos, como tales, los que establecen este derecho, sino la voluntad política legislativa. En este sentido, el derecho privado tiene un carácter público, es decir, el reconocimiento de estas dos especies de derecho no deriva de dos fuentes distintas, tal vez opuestas, sino de una sola y misma fuente: la política. Se podrá objetar que este análisis descuida el fenómeno de la costumbre. De hecho, ésta sólo tiene un valor jurídico si la autoridad política se lo concede (derecho de costumbres) o bien cuando el orden político en vigor reconoce al hijo el derecho de vengar el asesinato de su padre, al acreedor el de prender a su deudor, pues de otro modo, es una sencilla regla de vida en grupo, un simple aspecto de las costumbres, consagrado por la tradición.

Así, los dos conceptos de lo público y de lo privado no se pueden deducir del concepto del derecho, como tampoco pueden servirle como presupuestos. En virtud de los principios propiamente jurídicos, no puede determinarse si la propiedad, por ejemplo, debe ser privada o pública; pero el día en que la autoridad política decida que, de ahora en adelante, será colectiva, el derecho se adaptará a esta modificación e introducirá la legislación sobre la propiedad del derecho privado, en el derecho público. El jurista no hace el derecho. Es cierto que el juez es, en cierto sentido, creador del derecho, en tanto determina la jurisprudencia, pero entonces no obra como jurista, sino como representante de la autoridad pública que le confirió este poder. También es confiado a los juristas el cuidado de elaborar los proyectos de leyes; sin embargo, éstos sólo tendrán valor cuando hayan recibido la sanción de lo político. Hasta el derecho canónico supone un poder, de naturaleza hierocrática. La conclusión que puede sacarse de estas discusiones es, pues, análoga a la que resulta del análisis de lo económico: la distinción entre lo privado y lo público no es precisamente de la voluntad política.

Siempre nos vemos, por tanto, remitidos a la esfera de lo político, a pesar de que la literatura política corriente emplea raras veces esta distinción. Este hecho puede parecer extraño, como

también pudo parecer extraño que los conceptos del valor o de la producción se hayan hecho usuales en la economía desde hace tan sólo un siglo. A pesar de todo, después de estos análisis negativos que nos han llevado a negar a los conceptos de lo privado y de lo público la calidad de categorías específicamente jurídicas o económicas, importa ver positivamente por qué y en qué sentido son propios de lo político y constituyen sus presupuestos.

67. Son presupuestos de lo político.

Procedamos con ejemplos y tomemos primero el del saber. Por extraordinarios que sean y puedan ser en el futuro los progresos de la ciencia, no destruyen y no podrían destruir o aniquilar la fe: ni la ciencia más grande, por ser investigación, podría realizarlo. El hecho de que expliquemos hoy en día, por medios científicos, fenómenos que en la antigüedad eran objeto de creencias y supersticiones, no modifica en absoluto la naturaleza y potencia de la fe, en tanto pretende ser un conocimiento de cierto tipo. Ciencia y fe son dos contrarios en el orden del saber, pero sólo tienen sentido el uno en relación con el otro. Sería preciso que el hombre llegase a establecer una ciencia absolutamente completa y universal, en el sentido de la absoluta omniscencia de Dios —mientras que, por naturaleza, es investigación indefinida y va de problemas en problemas—, para poder esperar la consunción de la fe. En realidad, existe un dominio de la ciencia y un dominio de la fe, que se excluyen lógicamente; pero una y otra se desarrollan respectivamente en el interior de su propia esfera, con plena autonomía, aunque no sin choques y antagonismos, cuando la fe pretende regentar la ciencia, o a la inversa. Ocurre lo mismo con pobreza y riqueza en la economía. Por extraordinarias que puedan ser las riquezas y la productividad humana, la pobreza no desaparecerá, pues generalizando la ley de bronce, se puede decir con Proudhon: «El bienestar, en una sociedad determinada, no depende tanto de la cantidad absoluta de la riqueza acumulada —siempre menor de lo que se supone— como de la relación de producción y consumo, y sobre todo, de la distribución de los productos» (288). Opulencia e indigencia son opuestas, pero corre-

(288) P. J. Proudhon, *La guerre et la paix*, p. 327.

lativas por su significado. El hecho es que la capacidad de consumo es ilimitada, habida cuenta de la variedad de nuestras necesidades (lo preciso, lo útil, lo superfluo) y la imposibilidad de saciarlas completamente, mientras que nuestra capacidad de producción es limitada, porque es de orden cuantitativo y está sometida a la ley del número y la medida, es decir, a las posibilidades físicas, técnicas, etc. La pobreza se define justamente por la desproporción entre el consumo y la producción. Un país no produce nunca más de lo necesario, es decir que, a pesar de la abundancia y su desarrollo económico, continúa siendo un país pobre. Nunca llegará a colmar todos los deseos, todas las necesidades de sus miembros. Y, en cuanto la productividad y el trabajo se debilitan, de manera que necesidades antaño saciadas ya no lo son, vuelve a caer en la indigencia, aunque comparativamente su desarrollo industrial, técnico, y sus riquezas, sean mucho más grandes que los de un país tenido por pobre o subdesarrollado. En resumen, una sociedad puede crecer económicamente, desarrollarse del modo más extraordinario; nunca se comerá en ella más que el pan cotidiano. Se entiende que, en estas condiciones, un análisis de la esencia de lo económico no puede sino considerar la relación riqueza-pobreza como uno de los presupuestos de la economía.

Estos dos ejemplos —se podría encontrar otros en distintos dominios— nos indican ya en qué sentido y por qué la distinción de lo privado y de lo público es uno de los presupuestos de la esencia de lo político. Existe una pluralidad de esencias (política, arte, ciencia, economía, religión, etc.), pero, a pesar de que una u otra de ellas pueda ejercer, en el curso de un período histórico determinado, su hegemonía sobre las demás, ninguna es capaz de aniquilar a sus rivales. Del mismo modo, en el seno de cada esencia puede haber rivalidad entre dos presupuestos contrarios, entre amistad y enemistad, entre lo público y lo privado; sin embargo, ninguno es capaz de suprimir a su contrario, en el sentido en que el mayor saber científico no podría tampoco suprimir la fe, ni la máxima opulencia, la indigencia.

Como cualquier esencia, lo político tiene su dominio propio, que rige según sus propias leyes. Esto significa que no gobierna a todos los hombres —la pluralidad de las esencias lo impide—, sino sólo a un sector determinado de la actividad humana global.

Ya hemos visto, en la primera parte de este trabajo, que lo político es inmediatamente una relación social, es decir, que allí donde no hubiese sociedad, tampoco habría política. Así como no rige a todos los hombres, tampoco gobierna a toda la sociedad, pues existen otras relaciones sociales que las políticas: por ejemplo, las económicas, familiares, etc. La relación social propiamente política es la de lo público, y desde este punto de vista, las demás relaciones sociales son llamadas «privadas». La llamada «pública» (que es de la incumbencia de lo político), es la actividad social que tiene como finalidad la de proteger a los miembros de una colectividad independiente en tanto constituyen aquella colectividad y tienen, como tales, un bien común que salvaguardar, que es la razón de ser de la colectividad. La llamada «privada» es la relación social que concierne al individuo y a las relaciones interindividuales como tales, sean del orden de la reciprocidad o de orden asociativo. Lo privado y lo público son, pues, *igualmente* relaciones sociales, pero en un caso, la relación tiene como base la autonomía de las personas, en el sentido en que éstas poseen la libertad de adherirse a un grupo, abandonarlo o abstenerse, y en el otro, tiene como base la independencia de la colectividad como constituyente de un todo, independiente sólo frente a otras colectividades del mismo tipo, y poseedora en sí misma de la relación de dominio a subordinación.

Gobernador del dominio público, lo político puede extenderlo a su antojo, salvo si la resistencia por parte de lo privado, por ejemplo, es bastante fuerte como para obstaculizarlo. La economía sigue siendo una actividad privada, mientras lo político no tome una decisión contraria o no trate de controlar uno u otro sector de la producción. Asimismo, el derecho, que es sólo la regularización de la actividad social, se divide en derecho privado y público, amoldándose a la división interna de lo político. Sin embargo, es preciso hacer una aclaración. Hemos visto que lo político determina y garantiza las disposiciones del derecho privado y, por tal razón, éste pertenece en cierto sentido a la esfera de lo público. En realidad, únicamente forma parte de lo público como derecho, pero no por las actividades internas que regula. Existe una legislación que organiza cada profesión, y sin embargo, cada ser humano es libre de hacerse albañil o profesor, hojalatero o

abogado, agricultor o médico. Del mismo modo, existe un estatuto de los antiguos deportados y antiguos combatientes, pero nadie está obligado a formar parte de una asociación privada de antiguos deportados y antiguos combatientes. Lo político es sólo el dueño de todo lo que es público. De modo que, sin el presupuesto de distinción entre lo privado y lo público, y la limitación que constituye lo privado, el hombre sería el eterno prisionero de lo político. En este caso, lo político no sería sólo una esencia, imperialista o hegemónica, sino que excluiría efectivamente todas las demás esencias; además, no sólo la sociedad sería íntegramente política, sino que el hombre, como tal, no sería nada más que un animal político.

Si es cierto, como dice J. Lacroix, que lo privado y lo público «corresponden más o menos a dos aspectos de la existencia humana» (289), esto proviene únicamente de que la existencia humana es inconcebible sin una actividad política. Por consiguiente, mientras exista una sociedad, que forzosamente será siempre política, la vida humana continuará dividida en dos partes: por una parte, en vida pública, porque el hombre pertenece inevitablemente a una unidad política, y por otra, en vida privada, porque mantiene con sus semejantes relaciones de reciprocidad y asociación. Es preciso, pues, catalogar entre las utopías la idea de Marx, según la cual la emancipación o la desalienación del hombre se realizará por medio de una reabsorción definitiva de lo privado por lo público, ya que, en un tiempo indeterminado, el hombre reconciliará en sí mismo el ser concreto y el ser abstracto, formando entonces un solo ser total. Por tentacular e invasor que pueda tornarse lo público, nunca sin embargo logrará absorber por entero lo privado ni modificar su naturaleza y su potencia, como tampoco los progresos de la ciencia pueden suprimir la fe, o la opulencia suprimir la indigencia. También es verdad lo contrario. Pero, sobre todo, si no hay reconciliación definitiva posible entre lo privado y lo público en el seno de la sociedad, con mayor razón no existe acuerdo definitivo previsible o fusión entre el individuo y el Estado. Según las épocas y las circunstancias, pueden tan sólo acercarse, comprenderse y encontrar durante un tiempo determi-

(289) J. Lacroix, "Le public et le privé", en *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, 1961, n.º 111, p. 13.

nado un terreno de armonía. Los conceptos de lo privado y de lo público son irreductibles contrarios, ninguno con anterioridad cronológica ni superioridad lógica sobre el otro: son igualmente elementos constitutivos de lo político, aunque de una manera antitética.

La oposición de lo público y lo privado no es, pues, equiparable a la del individuo y la sociedad. Ambas son relaciones sociales, es decir, que su distinción es inmanente a la sociedad política misma. ¿Qué sugiere, pues, la noción de lo público? Que el individuo no puede hacer política para sí o de sí para sí, ni tampoco con otro individuo por simple reciprocidad (salvo en un sentido derivado e impropio), sino únicamente por medio de una actividad específica en el seno de una unidad estructurada interiormente, y soberana, hacia las otras unidades políticas. Como presupuestos de lo político, el concepto de público significa que ninguna sociedad está sin organizar. La organización puede ser más o menos rudimentaria, perfecta, cómoda, satisfactoria, sólida y soportable; a pesar de todo, allí donde existe una sociedad constitutiva de una unidad política existe necesariamente un orden cuya salvaguarda rebasa la voluntad individual y depende de la autoridad, que actúe en nombre de la colectividad. El problema que tenemos que resolver aquí no es histórico, es decir, que no tenemos que estudiar cómo las distintas sociedades han concebido las relaciones concretas entre lo público y lo privado, ni tampoco profundizar en la evolución de sus dos conceptos a través del tiempo, sino únicamente comprender que no puede haber sociedad política sin esta distinción.

68. Correlaciones entre las dos nociones.

La segunda cuestión que anteriormente hemos planteado era la siguiente: ¿Cómo y en qué sentido los conceptos de lo privado y de lo público delimitan el área de lo político? Dividen, desde sus puntos de vista, todas las relaciones humanas en dos especies irreductibles, del mismo modo que los presupuestos de las demás esencias; así, lo sagrado y lo profano en el orden religioso, lo bello y lo feo en el orden estético, comparten también, desde su punto de vista, todos los fenómenos en dos categorías. Esta división es

formalmente absoluta, es decir, que uno de estos conceptos no deriva del otro, ni tampoco se le puede reducir a aquél. Los dos son igualmente originarios. Es inútil buscar el origen de lo público en una relación social privada —por ejemplo, en la familia—, que en el curso de la evolución histórica, o bien por algún desarrollo distinto, hubiera engendrado, en un momento dado, la relación pública. La primera manifestación política implicaba ya su distinción. Plantear lo privado es, al mismo tiempo, plantear lo público, y a la inversa. Las dos nociones, aunque contrarias, son correlativas y no puede imaginarse la una sin la otra. A pesar de que cada una obedece a sus propias reglas, la una no puede existir sin la otra, de manera que es erróneo creer que basta con debilitar lo público para regenerar lo privado, o al contrario. Al igual que lo que se quita a uno no es forzosamente ganancia para el otro.

A pesar de esta división absoluta, que es sólo formal, la frontera entre lo privado y lo público no es definitiva ni invariable. Cada una de las dos esferas puede tener, según las épocas, las ideas del momento o las necesidades técnicas, una extensión más o menos amplia. Los griegos pensaban preferentemente en la categoría de lo público; los romanos, en la de lo privado; lo que no significa que los primeros eran más políticos que los otros, o bien que ignoraban esta distinción. El liberalismo tiende a dar la preponderancia a lo privado, el socialismo a lo público. Más generalmente todavía, la política es sacudida sin cesar por los conflictos entre estos dos conceptos, menos por razones internas que porque trata de introducir su propia división en las demás actividades humanas: de ahí la querella sin fin entre los partidarios de la propiedad privada y de la propiedad colectiva, entre la escuela laica y la escuela libre. Tal vez no exista ninguna actividad ni ninguna cosa en el mundo que no haya estado, en un momento dado de la historia, bajo la jurisdicción de una u otra de estas dos categorías. El antagonismo que las opone es permanente: ningún régimen político puede terminar con él sin que él mismo desaparezca, pues se nutre de esta rivalidad. Siendo la una y la otra absolutamente originarias, ninguna tiene superioridad real sobre su rival, sino que pertenece a las ideologías, a las pasiones y a

las teorías políticas el favorecer a la una en perjuicio de la otra, el estrechar, ora la esfera de lo privado, ora la de lo público.

Desde el momento que existen rivalidades, también hay compromisos. Un asunto que pertenece por tradición a la esfera de lo privado puede pasar a la autoridad de lo público, y recíprocamente. El proceso de pública transformación es frecuente en la actualidad, pues no sólo la economía, la instrucción, sino ciertos problemas de la salud y de la familia, dependen hoy en día de un ministerio, al mismo tiempo que el control estatal se extiende a ciertos dominios que hasta ahora se le escapaban. La institución de la seguridad social, sin dejar de respetar el carácter privado de la profesión médica (aunque la situación ya está evolucionando en el otro sentido) coloca al médico, en cierta medida, bajo la dependencia estatal. Si bien existen organismos públicos que están regidos por grupos privados, ciertos organismos privados tienen funciones públicas. Luego, hay sectores semipúblicos, en que la autoridad privada contrabalancea la voluntad pública. Ciertos servicios públicos adoptan los métodos de la gestión privada, y recíprocamente. En un mismo sector, determinadas cuestiones dependen de la autoridad pública, otras de la autoridad privada, según lo indican ciertas denominaciones de ministerios: el de trabajos públicos, por ejemplo, o bien ciertas expresiones que se han vulgarizado: instrucción pública, salubridad pública, tesoro público... Esto no impide que existan una educación familiar, sociedades de trabajos que son privadas, fortunas o tesoros privados, etc. Con mayor frecuencia cada vez, se encuentran sistemas de economía mixta. En resumen, existe una verdadera y constante interpretación de las dos esferas, y de ahí los conflictos y confusiones. A decir verdad, esta situación no es sólo característica de nuestra época, pues ya la nobleza de antaño, por lo menos en lo que le concernía, procuraba eliminar la frontera entre lo privado y lo público. Una de las metas esenciales de la Revolución francesa ha sido precisamente la de restablecer en su autenticidad la distinción entre las dos esferas.

Sin embargo, a pesar de la dominación siempre creciente hoy en día de lo público, sostenida por reivindicaciones al estilo de nacionalizaciones o democratizaciones, la esfera de lo privado no se encoge como la «piel de Chagrin». Puede tomarse el ejemplo

de la U.R.S.S., donde no sólo la familia continúa conservando su autonomía, sino que también la economía adoptó los métodos de gestión de lo privado. El hecho mismo de la constitución en nuestras sociedades occidentales, de sindicatos de funcionarios de servicios públicos, introdujo la categoría de lo privado en el dominio tan rígido de la función pública: una huelga de funcionarios depende de una decisión privada tomada por un grupo que actúa con plena autonomía. Para escapar a las presiones de lo público, se busca refugio en lo privado, y a la inversa. Sin embargo, la idea de un concepto de lo privado por sí mismo es tan vacía de sentido como la de lo público por sí. La una no es más rica ni más saludable que la otra, sino que únicamente tienen sentido gracias a sus correlaciones y, circunstancialmente, a sus tensiones. En el fondo, ciertas épocas de la historia están dominadas por lo privado; otras, por lo público, con una especie de alternación cuyas razones, a veces, entendemos con dificultad. En todo caso, no se podría deducir, por la preponderancia actual del dominio de lo público, la desaparición más o menos próxima e inevitable de lo privado. ¿Qué ocurrirá dentro de dos o cinco siglos? ¿Se hablará aún del liberalismo y del socialismo, del capitalismo y del comunismo, como de realidades actuales? Es muy posible que no. Pero existen todas las posibilidades de que se siga discutiendo todavía sobre las relaciones respectivas de lo privado y lo público, sin duda bajo nuevas denominaciones que respondan a las condiciones y a las corrientes del pensamiento de aquellas épocas futuras, a menos que se produzca una desaparición de la política y también del hombre tal como lo conocemos desde siempre.

Hasta los regímenes políticos sostienen la tensión entre estas dos categorías. En efecto, no hay un régimen político que no se base en una ideología (la antigua Grecia nos da ejemplos que valen tanto como nuestras experiencias actuales), en la afirmación, por tanto, de la supremacía de una de aquellas dos esferas sobre la otra. Hegel reprocha, entre otras cosas, a la monarquía el haber abandonado demasiados derechos a las personas privadas, legalizando los privilegios de los individuos y de las corporaciones, y el haber hecho del servicio público un asunto de honor y no de deber (290). Según él, «las distintas funciones del Estado le son

(290) F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, París, 1940, p. 214.

propias como momentos esenciales, y no están ligadas a los individuos que las ejercen en virtud de su personalidad directa, sino solamente según sus cualidades universales y objetivas, de modo que no dependen de la personalidad particular como tal, sino de una forma exterior y contingente. Las funciones y los poderes del Estado no pueden ser una propiedad privada» (291). Esta definición concierne, evidentemente, sólo a la concepción moderna del servicio público, puesto que, y la historia así lo demuestra, aquél puede estar garantizado también por personas que actúan en forma privada. El feudalismo y la venalidad de los cargos son ejemplos de ello. Nada demuestra que estos últimos sistemas estuviesen en contradicción con la noción de servicio del Estado, pues la existencia de la categoría de lo público no está forzosamente ligada al estatuto de los servidores del Estado. De este modo, también habría que rechazar el sindicalismo de los funcionarios. Ello no es óbice, puesto que nos hacemos del servicio público una concepción personal, para que pueda haber otros sistemas, contradictorios o malos: el nuestro es tan sólo el más compatible con el racionalismo moderno de las estructuras estatales. El error consistiría, como lo vio Hegel (292), en reducir lo público a un contrato de voluntades o de asociaciones privadas, en la forma, por ejemplo, en que los promotores del sindicalismo de los funcionarios agrupados en el Comité de Defensa del Derecho Sindical, se expresaban en una carta abierta del 22 de marzo de 1907, dirigida al presidente del Consejo, Clémenceau, de que son trabajadores que lucharán «contra el Moloch insaciable, contra el Monstruo tiránico y sanguinario», es decir, el Estado, cuya supresión desean (293).

(291) F. HEGEL, *ibíd.*, & 277, p. 216.
(292) F. HEGEL, *ibíd.*, & 75, p. 82.
(293) En la misma época (noviembre 1905), un *Manifiesto* redactado por el presidente del *Amicale des Normaliens* (institutores), declaraba: "Los sindicatos deben prepararse para constituir los cuadros de las futuras administraciones autónomas, a las que el Estado otorgará el cuidado de asegurar, bajo el control de aquél y bajo su control recíproco, los servicios progresivamente socializados." También fue la época del santo y seña: la escuela, para los institutores; la oficina de correos, para los carteros; la mina, para los mineros. Son fórmulas de "privación". Este movimiento resurgió después de la guerra de 1914-1918, y en 1927, LÉON BLUM escribía en el *Populaire:* "Sobre el problema de la reconstrucción del Estado, veo su solución en el fraccionamiento, en el parcelamiento del Estado centralizado de tipo clásico, en un cierto número de pequeños Estados técnicos cuyas organizaciones profesionales formen necesariamente la base y funcionen bajo la autoridad reguladora del poder propiamente político." Todos estos

Teóricamente, siempre es posible ver sólo en lo público una suma de voluntades privadas o pensar en que un día se llegará a suprimir lo público y lo privado; sin embargo, tales doctrinas no resisten a la práctica política. Están, por el contrario, en contradicción con la posibilidad de la actividad política, porque ésta exige inevitablemente la presencia de una esfera pública. Ya hemos demostrado bastante en varias ocasiones que el Estado, es decir, lo público, no se deja reducir a una asociación corriente o a una simple asociación de asociaciones. Desde el punto de vista político, el resultado de estas tomas de posición sindicales es doble. Primero, confirman lo que hemos dicho anteriormente: si la frontera entre lo privado y lo público es formalmente absoluta, la extensión de sus dominios, así como su contenido, son históricamente variables: sólo la realidad del Estado (de la ciudad o del Imperio) nunca podrá convertirse en privada. Luego, han logrado introducir las categorías de lo privado en la idea del servicio público, de donde había sido excluida por la revolución francesa; es decir, que la administración no es necesariamente una función pública.

La manera que tienen los regímenes de concebir las relaciones entre lo público y lo privado, nos lleva a hacer algunas observaciones que pueden parecer a primera vista paradójicas. Tomemos el caso de la oposición entre la tiranía y la democracia. La tiranía es el régimen que tiende a hacer del poder político un asunto casi exclusivamente arbitrario y privado del gobernante, mientras la democracia procura «la transformación pública» de las relaciones políticas en la mayor medida posible, y de ahí la importancia de las asambleas populares y, hoy en día, del Parlamento, de las discusiones y, por lo mismo, de la opinión pública. Sin embargo, por una extraña repercusión, la tiranía al mismo tiempo que procura hacer privado el poder político, sólo se preocupa de dar el mayor carácter público a las relaciones no políticas: se esfuerza en romper la barrera que constituye la familia, uniformizar la enseñanza, reducir al silencio la opinión y la prensa libre, etc. La democracia, por el contrario, cuya meta es dar a las relaciones

---

textos están citados en la obra de R. GRÉGOIRE, *La Fonction publique*, París, 1954, páginas 55-57. A pesar de la privación de los servicios públicos, que es la base de esta doctrina, la esfera de lo público no está puesta en evidencia, ni tampoco es negada, ya que subsiste bajo la forma del control estatal.

propiamente políticas toda la máxima publicidad, consolida la categoría de lo privado: respeta la libertad y el secreto del voto, admite el pluralismo en la educación, acepta la libertad sindical, etcétera.

69. El totalitarismo.

Podemos encontrar el totalitarismo en su origen: es un gigantesco esfuerzo para borrar la distinción entre lo individual y lo público, por eliminación de esta realidad intermedia entre lo público y lo personal que es la sociedad civil (294), en el sentido que los alemanes dan al concepto de *bürgerliche Gesellschaft*, oponiéndole *Gesellschaft und Staat*. En efecto, la sociedad civil es el lugar donde lo privado y lo público se interpenetran sin cesar, sea por compromisos, sea por tensiones. La degradación de esta realidad intermedia conduce fatalmente a la ruina de las categorías de lo privado y de lo público, sea por la identificación del individuo y de lo social, sea por la de lo social y del Estado. En ambos casos caemos en el totalitarismo. La primera versión es la del marxismo, que tiene la esperanza, por este camino de liberar al hombre de la escisión que la distinción de lo privado y de lo público habría introducido en él, sin darse cuenta de que, al despolitizar a la humanidad mediante la ruina del Estado es cuando aliena realmente al hombre, ya que éste se convierte entonces en algo muy distinto de lo que es y de lo que siempre ha sido: se vuelve extraño a sí mismo. Desde este punto de vista, no podría hablarse de contradicción entre el marxismo teórico y el comunismo aplicado en varios países, ni tampoco de deformación del pensamiento de Marx por los que se proclaman de él: el totalitarismo es la consecuencia lógica del marxismo. La segunda versión es la del jacobinismo, en particular el de Blanqui, en el sentido de que esta doctrina quiere realizarlo todo por el pueblo y para el Estado. En efecto, la política jacobina, tendencia que en el

(294) En cierto sentido, la sociedad civil es una noción histórica, propia de la doctrina liberal. La tomamos aquí en un sentido amplio, como tiene por ejemplo el actual concepto "social", para designar justamente aquella zona indistinta donde, en cualquier sociedad, lo privado y lo público se intercomunican.

fondo es inmanente al pensamiento político francés, trata de integrar al individuo y a todas las instituciones dentro del Estado, es decir, identificar toda la sociedad con el Estado. Desde este punto de vista, Hitler ha sido el jacobino de Alemania. En uno y en otro caso, el totalitarismo tiende a hacer del hombre un ser artificial, procurando moldearlo, por la fuerza o la dictadura, según un arquetipo puramente teórico, ya que en la elaboración de este tipo se empezó por descuidar (aunque estas doctrinas dicen: suprimir) las contradicciones de la vida, las infinitas posibilidades del hombre y sus aspiraciones de todo orden, religiosas, artísticas, filosóficas y otras.

Sólo hay libertad política en un sistema que respeta la distinción de lo público y lo privado. En efecto, cualquier doctrina que lo niegue o tienda a suprimirla (entendiendo que también se la rechaza cuando se toma exclusivamente partido, sea por lo público, sea por lo privado), niega al mismo tiempo una categoría de la existencia humana. Al combatir uno de los presupuestos de lo político, sólo se logra hacer política contra lo político (como el marxismo, por ejemplo). Sin éxito, hay que reconocerlo, pues el hombre no puede exterminar una esencia humana. Podemos preguntarnos, con razón, si el totalitarismo sabe lo que es la política (a falta de tener una idea del Estado), si es que todavía pertenece a la política, a pesar de que, según las apariencias, se nos muestre como una especie de paroxismo político.

El totalitarismo, por su propio concepto, es aspiración hacia la totalidad, no una totalidad prometida en el más allá, sino en esta tierra. No hay, pues, meta totalitaria sin excluir el infinito, sin negar todo límite, ya que la suposición de una frontera implica un más allá. En este sentido, el totalitarismo es un sistema teórico absolutamente cerrado, sin ventanas, sin aberturas, y que se pretende sin fallas. Y ya que se estima total, no existen tampoco en su interior fronteras entre las distintas actividades humanas. Así, lo político se torna sólo un expediente o una superestructura, con facultad, todo lo más, de utilizar el poder con miras a producir por la fuerza y lo más rápidamente posible el hombre real o pretendido como tal. Es decir que, adueñándose del poder y haciendo política, no pretende servir a lo político, sino cumplir una meta que lo rebasa y que rebasa cualquier actividad humana: forjar

otro ser humano, el hombre total (295). No es, pues, tal o cual esencia la que pretende dominar, sino la sociedad entera, el hombre entero. Por esta razón, lejos de ser una política, ya que no la utiliza para sus propios fines, es decir, la defensa de una colectividad contra el desorden interior y las amenazas exteriores, aparece como un fenómeno de despolitización, al igual que es también despersonalización, desnaturalización de la economía, del arte, de la ciencia, de la moral, del derecho, etc. Falsea el juego político como todo lo demás. Como la política es una esencia, tiene límites trazados por sus presupuestos y su meta. En el totalitarismo ya no los tiene, y ésta es la razón por la cual se cree que todo está permitido.

Esta descripción es puramente ideal-típica, pues no hay esperanza de que el totalitarismo pueda realizar un día la totalidad, aunque sólo sea porque tampoco logra vencer la antinomia entre la acción y la teoría. Cualquier acción es indeterminable, imprevisible, a menudo irracional, siempre ambigua, y disloca sin cesar la construcción teórica y sistemática. En realidad, a pesar de sus pretensiones universalistas, el totalitarismo es, sobre todo, una ideología al servicio de la voluntad de potencia de una colectividad. También, si se hace abstracción del aspecto teórico para considerar únicamente su realidad práctica, sigue siendo una negación de la política. Apartándola de su fin propio, esclaviza el Estado, lo reduce a un simple aparato de ejecución, porque lo despoja del monopolio de la violencia legítima, porque menosprecia el orden jurídico y porque transfiere la violencia y el derecho al partido único y, más exactamente, al jefe del partido que actúa en su nombre. H. Buchheim observa con gran acierto que el totalitarismo expropia al Estado de sus atributos políticos y de su realidad de institución pública, para entregarlos a nociones no directamente políticas, como la nación, la comunidad de sangre o la clase social (296). En este sentido, cualquier pensamiento

(295) En realidad, a este hombre total se le concibe generalmente desprovisto de todas las determinaciones que constituyen precisamente su humanidad. La filosofía del hombre total se encuentra así en oposición con la que podría llamarse la filosofía de "todo el hombre" como ser de múltiples e infinitas posibilidades, que vive en un mundo real, hecho de esperanzas y decepciones, de ideales y añoranzas, y que acepta plenamente estas contradicciones y procura al mismo tiempo vencerlas en toda la medida de lo posible.

(296) H. Buchheim, *Totalitäre Herschaft*, Munich, 1962, p. 109, y especialmente en el capítulo dedicado al tema: dominación totalitaria y Estado.

totalitario no puede sino convertirse en enemigo del Estado, y no puede sino negarse a ejercer su potencia en el marco jurídico normal. En efecto, ya no es el Estado la potencia política soberana, sino que lo es una voluntad privada, la del partido, y por su intermedio la del autócrata. No es una mera casualidad el hecho de que Hitler prefiriese el título de *Führer* del pueblo alemán, al de canciller del *Reich*, y de que, en la U.R.S.S., las verdaderas decisiones políticas las tome el «buró» político del partido comunista y no el gobierno.

Existe una especie de contradicción entre el totalitarismo y el Estado, porque el carácter público de este último es incompatible con las pretensiones de aquél. Sólo un partido y un movimiento pueden ser totalitarios, no el Estado, pues en sí mismo éste posee un fin específico, mientras que un movimiento totalitario persigue fines que rebasan lo político. Cuando se adueña del Estado, no es simplemente para hacer política, sino para realizar sus ambiciones en todos los órdenes, la de la economía, religión, arte o ciencia, ya que anhela transformar a toda la sociedad y todo el hombre. La noción de lo público le parece un obstáculo, al igual que lo sagrado, la libertad de opinión o de expresión, o el sistema económico no conforman sus deseos. El arte, la religión, la política, la ciencia o la economía, siempre son más ricos y más variados de lo que se reserva el sistema cerrado del totalitarismo, y sus propias vidas ofrecen una resistencia al empobrecimiento totalitario. De modo que la doctrina totalitaria exige del artista, no el ser ante todo un artista, sino un socialista, por ejemplo, y lo mismo sucede con el sabio, el economista, el profesor, etc. Es decir, que no respeta la diversidad de las esencias y de los presupuestos propios de cada actividad, sino que todo lo reduce a los únicos postulados de su sistema. Para que la realidad sea conforme a sus propósitos, y para hacer creer que se acerca a su fin último, niega y falsifica los hechos, proclama que hace distinta política, distinta ciencia, distinta economía de las que en realidad practica, con la esperanza de que, a pesar de todo, logrará, mediante engaños, forzar el destino y doblegar la realidad a sus deseos. En el fondo, niega que exista una esencia de la ciencia, de la economía, del arte, de la moral y, consecuente en su camino, llega a negar también la naturaleza humana, pues admite que una doctrina puede

moldearla a su antojo y conveniencia. No podría tolerar, pues, una escisión en el interior de su sistema; ésta es la razón por la cual niega la distinción entre lo privado y lo público, así como todas las demás distinciones. Las escisiones y las contradicciones vienen del exterior y se aunan en el enemigo de raza o de clase, que es preciso destruir. Se comprende que, en estas condiciones, exista una oposición entre el totalitarismo y lo público o el Estado, y que no pueda sino esclavizar a estos últimos como lo hace también con la ciencia o el arte. Se ve ahora con claridad que no puede haber una libertad política sino allí donde el Estado ejerce su función pública, es decir, allí, donde se emplea su potencia para los únicos fines específicos de lo político. En el fondo, la independencia del Estado, en el sentido del respeto a la autonomía de la esencia de lo político, es la condición de la libertad de los hombres. Esclavizar el Estado, aunque sea para debilitarlo o para lograr unos objetivos distintos a los políticos, es al mismo tiempo esclavizar a los hombres.

70. El conflicto entre lo privado y lo público es siempre político.

Queda por resolver una última dificultad. Como presupuestos de lo político, lo público y lo privado tienen cada uno su propia esfera; son autónomos porque en el interior de cada esfera se manifiesta una voluntad orientada según distintos intereses y hacia otros objetivos; de ahí la posibilidad de tensiones que pueden circunstancialmente transformarse en conflictos que perturben la vida social y la vida individual. Es lógico preguntarse a quién pertenece entonces el derecho de decidir en caso de conflicto.

Este problema fue tratado en particular por Rousseau. En principio, su sistema excluye cualquier posibilidad de conflictos, ya que los individuos, abandonando sus derechos particulares en el «yo» común, recuperan, en virtud de la alienación que supone el contrato social, la equivalencia de lo que han perdido, y aún más: primero, una mayor fuerza para conservar y proteger sus bienes materiales; luego, una especie de seguridad recíproca, por el hecho de que, al ser igual para todos la condición, nadie tiene interés en hacerla molesta para los demás. En resumen, «ningún

asociado tiene nada que reclamar» (297). Sin embargo, pueden nacer conflictos por culpa de la naturaleza particular de este contrato, que no es un compromiso recíproco entre los individuos, sino del individuo hacia sí mismo y directamente con el soberano, y solamente por intermedio de éste, con los demás individuos. Una primera especie de conflicto tiene su origen en el hecho de que «cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que posee como ciudadano. Su interés particular puede presentársele en forma totalmente distinta a la del interés común» (298). En realidad, semejante conflicto es sólo un acto de desobediencia que puede dañar la unidad del cuerpo político. Rousseau lo resuelve haciendo intervenir la obligación, esgrimida por todo el cuerpo social contra el recalcitrante: «se le obligará a ser libre». La segunda especie de conflictos nace directamente de la distinción entre lo privado y lo público. Rousseau admite que el dominio de una y otra de estas dos esferas no es invariable, pero que lo político es el único juez sobre la importancia que puede tener la parte común o pública, a condición de que su voluntad se traduzca en una ley o «convención general» (299). Pero, fuera de estas disposiciones generales, pueden surgir conflictos o procesos que opongan directamente, sobre una cuestión particular, la voluntad general o pública y voluntades particulares o privadas. En este caso, Rousseau no ve ninguna solución; el problema permanece insoluble. «No veo —dice— la ley que hay que seguir, ni el juez que debe enjuiciar» (300). La razón que presenta es perfectamente lógica en relación con el conjunto de su sistema: lo privado y lo público constituyen dos esferas heterogéneas y autónomas, y en el caso de aquel conflicto, la voluntad general amenaza con transformarse en voluntad particular, perder su sustancia y, sobre todo, esa voluntad, siempre recta, podría entonces verse arrastrada a la injusticia y el error. Esto no significa que la sociedad civil permanezca expuesta a conflictos internos insolubles, pues, al final, Rousseau encuentra un juez en la persona del magistrado o del gobierno.

(297) J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, lib. I, cap. VI.
(298) *Ibíd.*, lib. I, cap. VII.
(299) *Ibíd.*, lib. II, cap. IV.
(300) *Ibíd.*, lib. II, cap. IV.

quien, por ser asimismo una voluntad particular, puede afrontar las otras voluntades particulares.

La dificultad se resuelve sólo en apariencia, pues subsiste la posibilidad de conflicto entre la voluntad particular del gobierno y la voluntad general. Sobre este punto, se contenta con dar un consejo, pidiendo a los ciudadanos que estén siempre dispuestos a sacrificar el gobierno al pueblo y no el pueblo al gobierno (301). ¡A pesar de todo, el gobierno sigue disponiendo de la fuerza pública! Lo débil de la posición de Rousseau consiste en el hecho de que no considera más que un único presupuesto de lo político, o sea, la distinción entre lo privado y lo público, y excluye de su esencia la relación del mando y la obediencia. Es decir, que no ve en la política sino el fenómeno de la unidad del cuerpo social, con sus corolarios, la concordia y la paz interior; pero descuida totalmente el fenómeno de la potencia. Sin embargo, si existe una esencia que tiene como base la potencia, sea bajo la forma de la fuerza, sea bajo la de la violencia, es la de lo político.

Si se abandonan estas cuestiones teóricas para observar la realidad práctica e histórica, se puede ver que los conflictos entre lo privado y lo público son factibles de solucionar por dos conductos. El primero es el del recurso legal ante las autoridades previstas a tal efecto por la política: el Consejo de Estado, un Tribunal de justicia o cualquier otro organismo de este tipo. Este procedimiento supone, evidentemente, que las dos partes reconocen la legitimidad del régimen y aceptan la autoridad jurisdiccional instituida. Cualquier sociedad civil, en el sentido corriente, y no en el de Rousseau, exige tales instancias donde las esferas de lo público y lo privado puedan resolver sus litigios. Pero hay casos en que el conflicto llega a un paroxismo tal, que provoca disturbios o bien crea una situación prerrevolucionaria y hace impotente el procedimiento legal. Entonces, la solución ya no depende de las instancias previstas por el orden jurídico, sino de la voluntad del soberano, entendiéndolo como el poder capaz de resolver el conflicto en último recurso. Entonces, ya no es un asunto de anhelos, consultas, discusiones y juicios con su séquito de añoranzas y quejas, sino que es un asunto de potencia. Al principio, pueden,

---

(301) *Ibíd.*, lib. III, cap. I.

en general, darse las mayores posibilidades al poder establecido, porque dispone de la fuerza pública, a condición de que la esfera de lo privado, sin contar con los elementos rebeldes, continúe en su mayoría, o bien tácitamente, simpatizando con el gobierno, o bien, por lo menos, sea neutral, y que la fuerza pública no se transforme momentáneamente en voluntad privada, con el propósito de transformar la nueva potencia en pública vocación. En el caso contrario, la victoria sonríe a los rebeldes, que mientras suprimen la antigua autoridad pública, se ven obligados a establecer una nueva autoridad, es decir, otra relación entre la esfera de lo público y de lo privado, en función de su doctrina o de su ideología. La distinción de lo privado y lo público subsistirá, aunque el vencedor sea un movimiento totalitario, ya que aquélla es la condición *sine qua non* de una acción política. En efecto, a pesar de negar el valor de esta distinción, con propaganda y demás declaraciones, y hasta llegar a querer reabsorberla, prácticamente seguirá subsistiendo. Sea como sea, cualquier conflicto entre la esfera de lo privado y de lo público, es indefectiblemente político; no puede existir, pues, otro recurso para solucionarlo que un recurso político, lo que no significa necesariamente que la solución deba siempre inclinarse a favor de lo público, es decir, de lo político.

Hay que hacer notar, como conclusión, que no se podría captar la esencia de lo político limitando las investigaciones a una sola de estas tres categorías de presupuestos: mando-obediencia, amigo-enemigo, o privado-público. Sin que pueda hablarse de dependencia de uno de aquellos presupuestos en relación con el otro, sin embargo, existe entre ellos una correlación de orden sustancial, es decir, que en ausencia del uno o del otro, una actividad determinada deja de ser propiamente política. Así, el jefe que manda un grupo contra un grupo enemigo no es un jefe político si se halla ausente la categoría de lo público. Es posible ser un hombre público sin ser un hombre político, si las relaciones de mando-obediencia y de amigo-enemigo están ausentes: el académico, por ejemplo, es un hombre público en este sentido. Unidos, por tanto, los tres presupuestos, determinan la esencia de lo político, y no separadamente.

I

LO PRIVADO

71. Privado no es sinónimo de comunitario.

En una primera aproximación se puede definir lo privado como el conjunto de las relaciones no públicas en el seno de una determinada sociedad —teniendo en cuenta que las esferas respectivas de lo privado y de lo público varían de una sociedad a otra—. Esta determinación, puramente negativa, nos permite precisar dos puntos que ya hemos rozado en otra ocasión. Primero, la definición jurídica de lo privado (aunque ciertos juristas la combatan) como una relación entre dos súbditos iguales, tiene sólo valor desde el punto de vista estrictamente jurídico, y podría englobar todo el amplio campo de las demás relaciones privadas que delimita lo político. En otros términos, esta definición corresponde únicamente al empleo que el derecho hace de esta noción, e ignora todos los demás significados: es, por tanto, forzosamente demasiado restrictiva. Dista mucho de que la jerarquía se halle ausente de las relaciones privadas, al ejemplo de la relación de padre a niño dentro de la familia, de la del maestro a discípulo, de patrón a obrero o a empleado, o bien de la de dirigente a miembro de una asociación. En segundo lugar, lo privado es una relación social, ya que abarca todas las relaciones entre individuos, distintas a las llamadas públicas; lo que no significa que siempre se trate de una relación social. En efecto, si las relaciones interindividuales son privadas, ciertas acciones que realiza el individuo también pueden serlo. ¿Cómo puede designarse a la vez la relación social entre los individuos, y lo individual? Este es un problema que merece ser estudiado detenidamente.

Tomemos primero la cuestión de las relaciones interindividuales. Lo privado no permite ser asimilado a la noción de comunidad y, en términos más generales, la distinción entre lo privado y lo público no es idéntica a la de comunidad y sociedad, tal como Tönnies parece insinuarlo en su obra *Communauté et Société* (302). Es sociológicamente abusivo catalogar ciertas relaciones sociales,

(302) F. Toennies, *Communauté et société*, París, 1944, p. 4.

como la familia, exclusivamente bajo la etiqueta de «comunidad», y con mayor razón, lo privado y otras, como el contrato, la relación de dueño a esclavo, o de partido político, únicamente bajo la etiqueta de la sociedad y de lo público. Ya hemos demostrado, en nuestra primera parte, a propósito del régimen patrimonial, que la familia no es exclusiva ni necesariamente de orden puramente comunitario (tampoco en el sentido en que Tönnies define la comunidad), ya que puede desempeñar un papel político y en ciertas condiciones se integra en la esfera de lo público. Hasta haciendo abstracción del régimen patrimonial, ¿no es, acaso, significativo que para los griegos, por ejemplo, la familia, aunque perteneciera a la esfera de lo privado, conservaba a pesar de todo un aspecto político, ya que el derecho a participar en la vida pública como ciudadano dependía de la autonomía privada del individuo como jefe de familia? Veremos también más adelante cómo el partido político pertenece a la dialéctica de lo privado y de lo público. No sería difícil demostrar, merced a las investigaciones sociológicas, que las distintas estructuras sociales que Tönnies cataloga, sea en la categoría de la comunidad, sea en la de la sociedad, tienen, según las circunstancias, un significado, ora privado, ora público. Todas estas observaciones indican suficientemente que no se puede identificar lo privado con lo comunitario, como tampoco se puede hacer con lo público y la sociedad. Pero todavía existen otras razones que nos permitirán, además, precisar ciertas nociones de metodología sociológica.

Tönnies dice que las nociones de comunidad y de sociedad son las «categorías fundamentales de la sociología pura», y deja entrever que no hay verdadera ciencia sociológica sino la de las formas puras y no de la realidad singular y empírica. Sin embargo, no vacila en dar a estas categorías una base ontológica, ya que las funda sobre la distinción entre la voluntad orgánica y la voluntad reflexiva, base que domina toda su visión de la asociación humana. «La asociación —escribe— puede entenderse, sea como una vida real y orgánica, y es entonces la esencia de la comunidad; sea como una representación virtual y mecánica, y es entonces el concepto de sociedad» (303). Así, únicamente la comunidad es real

(303) *Ibid.*, p. 3.

y natural, y la sociedad es tan sólo un «agregado mecánico y artificial» (304). No hay que extrañarse si, por una parte, Tönnies atribuye a la comunidad una anterioridad cronológica e histórica en relación con la sociedad, en el sentido de que la «comunidad se deduce, según las determinaciones de la unidad completa de las voluntades humanas, de un estado primitivo y natural» (305), y si, por otra parte, le concede un valor axiológicamente superior, aunque él no niegue, cuando toda su obra confirma casi en cada página esta preferencia. Está claro que, en estas condiciones, se excluye la asimilación de la distinción de lo privado y de lo público a la de la comunidad y sociedad, ya que lo privado y lo público son igualmente categorías originarias.

Es preciso profundizar aún más en estos conceptos. Al dar a su distinción una base ontológica, Tönnies se vio llevado finalmente a hacer de la comunidad y de la sociedad categorías que operan una división real en el seno de la sociedad, es decir, que atribuyó a conceptos de la sociología pura, la validez de una separación real, resultante de la investigación y análisis empíricos de la realidad social. Y aquí llegó a colmarse la confusión, pues en definitiva, no se sabe en qué se basa tal distinción. ¿Se trata de una distinción metodológica, o bien de una separación efectiva? ¿Formal o real?

En la medida en que la sociología es una ciencia, en el verdadero sentido del término, debe tener en cuenta las actividades reales del hombre (la economía, la política, la religión) y las divisiones que éstas introducen inevitablemente en el tejido social. El hecho es que, cualquier actividad humana concreta es a la vez práctica y normativa y que divide, por consiguiente, el conjunto de las relaciones sociales en dos categorías. Así, la religión separa lo sagrado de lo profano, a nivel de objetos efectivamente determinados; la economía, lo necesario de lo superfluo; la moral, lo permitido de lo prohibido; la ciencia, lo controlable de lo incontrolable, etc. Las formas puras de la sociología siempre tienen un valor solamente ideal-típico, es decir, son conceptos heurísticos, pero sería equivocado (Max Weber ha insistido largamente sobre este punto) el transformar en divisiones reales las relaciones so-

---

(304) *Ibíd.*, p. 5.
(305) *Ibíd.*, p. 9.

ciales. Así como la sociología no formó o creó la sociedad, la sociología religiosa tampoco inventó la distinción entre lo sagrado y lo profano, pues ello es inmanente a la esencia de lo religioso, como presupuesto. Ocurre lo mismo con las divisiones en economía o política. ¿A qué actividad concreta y específica del hombre responden las categorías de la comunidad y de la sociedad? A ninguna. Por consiguiente, mientras se les conserva el valor de conceptos ideal-típicos o heurísticos, no suscitan ninguna objeción, pero en cuanto se hace de ellas criterios de distinciones reales, se rebasan los límites de la ciencia. Son transformadas entonces en puntos de vista normativos de un sociólogo; ya no son categorías que correspondan a una actividad normativa concreta. En otros términos, el sabio puede construir toda clase de patrones para intentar una mejor comprensión de la realidad, a condición de que no haga de ellos categorías que respondan a una separación real.

La diferencia entre los conceptos de comunidad y sociedad y los de lo privado y lo público, es la siguiente: los primeros son tipos heurísticos de la ciencia sociológica; los otros son determinaciones reales que la política, por ser una actividad práctica y normativa, introduce efectivamente en el tejido social. Hay que comprender con esto que la distinción de lo privado y de lo público no se deja manejar, como los conceptos de comunidad y sociedad, para analizar cualquier realidad o cualquier fenómeno social, sino únicamente para el análisis de las relaciones políticas y, circunstancialmente, para el del derecho y la economía, por cuanto éstos vuelven a tomar por su cuenta, en virtud de una decisión política, o bien como regulación de la actividad política, esta distinción propia y esencialmente política (306).

---

(306) Por las mismas razones, los conceptos de masa, comunidad y comunión son casi imposibles de utilizar en la investigación sociológica positiva del fenómeno político. Nadie discute el hecho de que la sociología necesita, como cualquier otra ciencia, teorías, y circunstancialmente, tipos y marcos conceptuales precisos. De todas formas, esta cuestión no es discutida, mientras se siga concediendo a estas tres formas de sociabilidad el valor de conceptos puramente heurísticos, pues no responden a ninguna actividad concertada y efectiva. En ningún caso se las podría emplear en el marco de una sociología profunda, que permita penetrar, por medio de peldaños o elementos constitutivos, en la realidad social, de la que estas tres formas serían el peldaño "más profundo" y "más inmediato" (G. GURVITCH, *Essais de sociologie*, París, 1938, p. 25). En todo caso, no se puede explicar, ni siquiera sociológicamente, una realidad tan compleja

Rechazando la sinonimia de los conceptos de comunidad y de lo privado, no se trata de negar el hecho de que una comunidad pueda tener un carácter privado, sino solamente de demostrar que no lo tiene por fuerza. Con mayor exactitud, el concepto de lo privado no contiene analíticamente el de la comunidad, e inversamente, el concepto de comunidad no contiene el de lo privado. En efecto, una comunidad puede ser pública, como lo indica uno de los usos corrientes del término, cuando se habla, por ejemplo, de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, de la Comunidad Económica Europea o Mercado Común, o bien de la Comunidad que en 1958 reemplazó a la Unión francesa. Desde el momento en que una comunidad define la asociación humana que posee cosas en común o que persigue una misma finalidad, el Estado y cualquier otra colectividad política son asimismo comunidades, aunque sólo sea porque obran poniendo sus miras en un bien común. En resumen, el sentido restrictivo que Tönnies daba a la comunidad, así como el movimiento personalista y comunitario de Mounier, no tienen valor fenomenológico, sino únicamente doctrinal. Este sentido es peculiar de ciertas filosofías, y cada una es libre de utilizar los conceptos como quiera, aunque se llegue a resultados confusos.

72. Privado no es sinónimo de individual.

Lo privado no se deja tampoco asimilar a lo individual como tal, a pesar de que los diccionarios indican estos sinónimos, entre otros: particular, íntimo, interior, personal, etc. Es cierto que Kierkegaard empleó el concepto de lo privado precisamente para designar la esfera de lo individual; ¡hay que tener cuidado con no interpretar su pensamiento como un contrasentido! Lo individual es, para él, una categoría rebelde a la mediación y, como tal, es «una relación absoluta con lo absoluto». Está claro que, en un

---

como la nación o el Estado, por ejemplo, y transformarlos en agregados de masa, comunidad o comunión. El recurso de variantes cuantitativas, concebidas según el grado mínimo, medio o máximo de intensidad en la participación, en proporción inversa al grado de atracción ejercida por el conjunto social sobre los participantes, no podría hacer de estas formas de sociabilidad las más elementales estructuras componentes de la realidad social, fuera cual fuera su dimensión, su interpenetrabilidad o su polaridad. No corresponden a ninguna actividad concreta, efectiva, empírica, ni tampoco normativa del hombre.

contexto así, lo privado o lo individual no se opone a lo público, sino a lo general, es decir, que se trata de uno de los aspectos de la dialéctica de lo particular y lo general (307). Este significado de la noción de lo privado sigue siendo característico de la filosofía de Kierkegaard, y se trata aquí de analizar los significados usuales y políticos. Cuando se consulta un diccionario analógico, por ejemplo, el de Robert, y se pasa revista a los distintos sentidos del término, y también a los ejemplos que da para aclarar la sinonimia entre lo privado, lo individual, lo particular, o lo íntimo, nos percatamos de que la noción de individual está tomada en un sentido definido. No se trata del individuo vuelto hacia su interior o bien hacia lo que le es más profundamente singular, secreto, misterioso e incomunicable, sino vuelto hacia el exterior, por el hecho de estar en relación directa e íntima con los demás. Lo privado designa, en este caso, el campo de las relaciones directas de un individuo con los miembros de su familia, sus amigos, sus conocimientos puramente personales. En este mismo sentido se habla de la conducta privada de un monarca, de un viaje privado, etc. Lo que designa el término no es, por tanto, la relación estricta del individuo consigo mismo, sino el conjunto de relaciones en el seno de las cuales no es más que un individuo entre otros. Si es cierto que desde el lado de lo público, lo privado aparece como la esfera de la interioridad y autonomía individuales, visto desde el lado del individuo, designa lo que dentro del indiviuo se halla vuelto hacia el exterior, hacia los demás. Lo público, o el Estado, y el individuo como tal, se enfrentan de hecho raras veces de manera directa, pues existe entre ellos la esfera de lo privado, formada, a su vez, de relaciones íntimas del individuo con los demás y de relaciones interindividuales, y aun las más impersonales, de asociaciones de distinta naturaleza de la sociedad civil, donde se desarrolla la dialéctica de lo privado y de lo público.

Del mismo modo que la zona de la sociedad civil varía con cada sociedad, la de las relaciones puramente íntimas varía con cada individuo. Pero, tanto en un caso como en otro, no se podría reducir lo privado a la nada, a pesar de lo que puedan opinar el Estado y el individuo. En el caso en que el Estado tiende a limitar

(307) S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, París, Aubier, s. f., p. 84, 86, 92-93.

de la manera más estrecha las relaciones interindividuales y el papel de las asociaciones y agrupaciones, lo privado adopta formas más o menos clandestinas, o bien se desliza por la esfera de lo público y se crea en ella un lugar más o menos legítimo. En lo que se refiere a la soledad absoluta del individuo, no existe; una situación análoga a la de Robinsón, no es volitiva, o bien, cuando lo es, sigue siendo provisional, bajo la forma de una prueba de resistencia deportiva o de mortificación. No se trata de negar la intimidad del ser consigo mismo —es uno de los modos existenciales, como indicó Kierkegaard—, pero no es cierto que esa intimidad esté absolutamente separada del exterior. No es, sin embargo, éste lugar para abrir una polémica detallada de la dialéctica del «yo» profundo y del «yo» superficial. Sea como sea, esta primera aproximación de lo privado, con todas las consecuencias que de ello puedan sacarse, sigue siendo una delimitación externa, una especie de determinación cuantitativa, y lo que importa, sobre todo, es definir la noción a la luz de estos elementos, de una manera más bien cualitativa, mediante un análisis de sus características conceptuales.

En general, los análisis insisten sobre la espontaneidad y lo directo de la relación privada, pero con demasiada frecuencia toman como pretexto estas dos características para extenderse en consideraciones moralizantes que procuran hacer de lo privado el refugio de la vida «real» y «auténtica». Es también —según se dice— el reino de la persona libre y creadora, donde será realizada la conversión del hombre al hombre. Es indudable que cierta filosofía, fácil y romántica, de la vivencia y del espíritu comunitario, contribuyó a difundir esta forma de ver, unida a la lenta transformación de la familia que, bajo influencias distintas, tomó el carácter de una comunidad cerrada, tanto más propensa hacia el afecto íntimo cuanto que se hizo menos acogedora. Se considera lo privado como constitutivo de las relaciones de verdadera reciprocidad, en cuyo seno florecerían la alegría y la sinceridad, y en donde reinarían la calma y el pudor, el encanto y la decencia, la originalidad y la imprevisibilidad, la plenitud y el calor. Se opondrá a lo público, que será sólo mentira, disimulo, espectáculo deshonroso y degradación del hombre. Otras filosofías, bajo la apariencia de una desmistificación de lo público y de lo privado, y en

nombre de una disponibilidad de la persona, rechazan a la vez el individualismo y el colectivismo, y procuran integrar en una especie de existencia incorporada, un compromiso social basado en la comunicación y la comunión; lo que es sólo una forma indirecta y artificial de valorar lo privado. ¿No se trata, en efecto, de la transformación del alma en lo que Max Weber llama, en *Wissenschaft als Beruf*, la «capilla privada»? (308). De antemano se concede la conciliación en una especie de «baratillo» de experiencias vividas, de misticismos más o menos fraudulentos, de tragedias de encargo, de socialismo profético y comunitario, de recogimiento en la exteriorización y de multiplicidad en la unidad.

Este concepto, más bien insípido, de lo privado, a pesar de su moralismo subyacente, reduce los contactos de hombre a hombre a compromisos inofensivos, porque se basa además en la limitación muy estrecha de la esfera de lo privado en las relaciones personales. Beneficia a los pequeños círculos comunitarios, se complace en una eterna querella de las relaciones entre la escuela libre y la escuela pública, entre la propiedad colectiva y la propiedad privada, y se muestra incapaz de captar toda la extensión de lo privado, cuyas dimensiones alcanzan la sociedad civil. Es cierto que resulta difícil negar el papel de la espontaneidad, pero no constituye un carácter destacado y específico. Para entender mejor la noción de lo privado, es interesante tener en cuenta las opiniones aparentemente contradictorias de antiguos y modernos. Para los griegos y los romanos, lo privado correspondía al orden de lo necesario y de lo natural, sometido como era a las leyes biológicas y reglamentado severamente por tradiciones religiosas. Así, a pesar de la autoridad indiscutible del jefe de familia, era necesaria la presencia de la mujer en todas las ceremonias importantes de la vida privada, y así nos enteramos, gracias a Fustel de Coulanges, que en ciertos casos, el padre-sacerdote perdía su sacerdocio al enviudar (309). Este ejemplo, entre tantos otros, demuestra claramente lo que había de inexorable y riguroso en la idea que los antiguos se hacían de lo privado. Por el contrario, la vida pública era considerada como el reino de la libertad, de los compromisos y de convenciones que establecer o deshacer. Los modernos, en

(308) MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, p. 105.
(309) FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, París, 1948, p. 108.

cambio, tienen la propensión de catalogar lo público en el orden de lo necesario y hacer de lo privado el responsable y guardián de la libertad, como lo demuestra la equivalencia entre las expresiones: escuela libre y escuela privada, libre empresa y empresa privada, radio libre y radio privada, etc. A pesar de que la idea de la reforma de la sociedad merced a buenas instituciones, conserva ardientes partidarios, en general se cree, como Renan en *La Reforme intellectuelle et morale de la France*, que únicamente las virtudes privadas de la educación y la moral son susceptibles de regenerar, no sólo al hombre, sino también a la relación pública.

73. Determinación de la esfera de lo privado.

Esta aparente contradicción puede ayudarnos a solucionar el problema de la naturaleza de lo privado. En oposición con lo público y con los objetos llamados públicos en el sentido usual de la palabra, lo privado está sujeto a ciertas necesidades naturales o a condiciones limitativas. Aunque cada uno tenga un padre y una madre, cualquiera no es miembro de cualquier familia. Cualquiera no puede ser miembro de una asociación de antiguos combatientes, de siniestrados, de repatriados, de profesores, de un club de jóvenes o de una asociación femenina. Se participa en la esfera de lo privado bajo ciertas condiciones de diferenciación. Por el contrario, con el término de público literario, por ejemplo, se designa indistintamente el conjunto de lectores de lo que aparece en librería. Un curso público está abierto para cualquier oyente que desee frecuentarlo. En el mismo sentido se habla de una confesión pública, de edificios públicos, de lugares, paseos, vías y jardines públicos, y también de mujeres públicas. El orden público es un conjunto de reglamentos a los cuales todo el mundo está sometido indistintamente, sin condición de sexo, edad, profesión u otro criterio. Una vía privada, por el contrario, es una vía cuyo acceso está reservado a los que reúnen ciertas condiciones determinadas y especiales; pero está prohibido a los demás. Lo privado excluye, separa, fracciona. Aparece, pues, como la relación social que es a la vez condicional y discriminatoria, y como tal, está basado en un interés particular y tiende hacia un fin especial, también en el

seno de una asociación o de un grupo autónomo. Por otra parte, a pesar de su carácter condicional, lo privado deja toda libertad a los que viven bajo su régimen, es decir, salvaguarda la autonomía de la voluntad. Nadie puede obligar a otro a entrar en una asociación privada, por ejemplo, pero cada uno tiene la libertad de adherirse a ella, retirarse o abstenerse. Sólo mediante la adhesión volitiva es cuando el individuo se compromete a respetar la disciplina interna del grupo, y es libre de abandonarla si la obligación le disgusta. No es extraño, pues, que los teóricos del estado de naturaleza no hayan encontrado otra solución para explicar la sociedad, sino recurriendo a un acto privado, esto es, el contrato, mediante el cual cada uno se compromete libremente a aceptar la obligación de la nueva asociación. A pesar de que esta manera de hacer derivar lo público de lo privado, cae bajo las críticas formuladas anteriormente, puesto que lo público es tan originario como lo privado, permite sin embargo aclarar, por su desarrollo, la naturaleza de lo privado.

Este margen en la selección de propio o privado, no significa en absoluto que el hombre pueda reservarse su participación en una de estas relaciones. Lo privado, no sería una categoría de la existencia humana y de la vida social si fuese posible sustraerse absolutamente a su dominio. Podemos solamente renunciar a adherirnos a tal o cual forma de lo privado, pero no podemos escapar a su acción, ya que, como acabamos de decir, tiene como base las necesidades naturales y vitales. Los ejemplos de la familia, la educación o la religión lo demuestran ampliamente. Existen leyes biológicas que determinan la relación de los sexos y la reproducción de la especie y que ninguna decisión política, ni tampoco humana, podría suprimir. Además, desde el momento que el ser humano vive en sociedad y que ésta es política por naturaleza, está excluido que pueda escapar de toda participación en las relaciones de lo privado y de lo público.

Todo esto demuestra cuán difícil resulta definir o delimitar lo privado de una manera conceptualmente coherente. Por su mismo significado, la noción indica que hay separación y ausencia de cualquier determinación positiva y característica. Es el lugar de los afectos, los placeres, los instantes apacibles, pero también el de las paradojas, las herejías, las anomalías, las extravagancias y

las rarezas. Para convencerse de ello, basta pasar revista, aunque sea de forma aproximada, a todas las especies de asociaciones, sectas, bandos, cofradías, círculos cerrados y grupos que animan la esfera de lo privado, desde las sociedades de previsión, de beneficencia y socorros mutuos, hasta las asociaciones de malhechores, gangsters, sindicatos del crimen, organizaciones de rufianes, por una parte, y sectas más extrañas, entregadas al misticismo, la astrología, o hacia las sociedades secretas y la masonería, por otra. ¿Cómo establecer un común denominador en medio de esta diversidad? La zona de lo privado parece, por sí misma, fundamentalmente inconsistente, a causa de su multiformidad y extremada diversidad (lo que no impide a tal o cual grupo el hallarse sólidamente estructurado). Está formada por elementos más heteróclitos, por relaciones interindividuales duraderas, rematadas por un sólido espíritu de cooperación y colaboración; pero también por relaciones insólitas, que se deshacen tan rápidamente como se constituyen. Igual que el concepto no se puede caracterizar interiormente, tampoco se le puede abarcar exteriormente como el de lo público, cuya jurisdicción se extiende sobre todos los habitantes de este territorio. No es que se le excluya de la categoría del haber (existen posesiones y propiedades privadas), sino que el estatuto de aquel haber no depende de una competencia que tenga como propia, ya que la reglamentación le es impuesta por lo público. En realidad, lo privado no es independiente, en el sentido propio del término, sino que cada relación de este orden goza solamente de la autonomía interna en el marco de la reglamentación prescrita por el derecho o las otras convenciones públicas. Su esfera constituye el reino de la iniciativa constante e indefinida, temperada por las costumbres, los usos y o las tradiciones. Así, las relaciones entre los esposos o el método de educación de los niños, varían hasta lo infinito de una familia a otra. Así ocurre también con las demás asociaciones.

Los caracteres de lo privado son en cierto modo negativos: no es dueño de ningún territorio independiente, no tiene otra constitución que la impuesta por lo público; su indeterminación misma es su única determinación, aunque difícilmente se la pueda objetivar. Sin embargo, esta negatividad no es una desgracia, pues, al afirmar la legitimidad de ciertas discriminaciones y la virtud de

las desigualdades, de la originalidad y la experimentación social, expresa a su manera el destino del hombre mediante el rechazo del conformismo social, al que lo público tiene constantemente la tentación de sucumbir. No se constituirá, o mejor dicho, nunca más volverá a constituirse la sociedad *da capo,* porque, a menos de un cataclismo universal, del que se salvarían algunos seres que viven al margen de la civilización, no se puede borrar la historia, que es nuestra historia. Como cualquier otra memoria, ésta gobierna también nuestro espíritu. No quedan otras posibilidades que modificar o reformar ciertos aspectos de la sociedad, según las necesidades del desarrollo humano. La fuente principal de las innovaciones y transformaciones, es lo privado; no sólo porque es, en primer lugar, la esfera de la iniciativa, de las contradicciones y de las paradojas, sino también la de las protestas y de las discusiones. El Estado no se discute a sí mismo, y no podría hacerlo sin disgregarse. El impulso de las renovaciones le viene, en general, de otra parte: principalmente le viene de lo privado, que constantemente discute lo público. La negatividad y la indeterminación son, de algún modo, las oportunidades de lo privado. Es testimonio de que ninguna convención es definitiva, tanto las que regentan las estructuras económicas y profesionales como las que sirven de base a las relaciones políticas. El Estado puede circunstancialmente lograr durante un cierto tiempo la domesticación de la vida familiar, la vida sindical, la vida estudiantil, o la vida artística; sin embargo, no puede impedir que las reivindicaciones de lo privado continúen animando clandestina o disimuladamente la sociedad, en espera de que, bajo su presión, el conformismo social (por ejemplo, nazi o staliniano) ceda o se adapte.

74. La libertad.

Sería, sin embargo, un error pretextar todas estas razones para hacer de lo privado el refugio de la libertad. En efecto, la indeterminación no es en absoluto, por sí misma, expresión o definición de la libertad. Lo privado es, todo lo más, una de las condiciones de la libertad humana y, con mayor razón, de la libertad política. La dificultad para entender esta última noción proviene de nuestra repugnancia a pensar a un tiempo en necesidad y liber-

tad, en captar su correlatividad y, sobre todo, hoy en día, en que se cree poder negar la naturaleza humana y la necesidad. A menudo la libertad se presenta como un objetivo que hay que alcanzar, conquistar o reconquistar, es decir, como un proyecto, un deseo o una aspiración. Así, el marxismo, considerando que la libertad se ha debilitado, bajo el efecto de la alienación, se propone reconquistar la libertad perdida por medio de la eliminación de todas las contradicciones, escisiones y obligaciones. Admite que llegaría progresivamente al restablecimiento de aquella libertad obrando por etapas, es decir, empezando por la dictadura del proletariado, estableciendo luego el socialismo y luego el comunismo. Es evidente que, si no se concede la libertad al principio, para hacer de ello tan sólo una promesa que hay que realizar en un porvenir indeterminado, se concede al mismo tiempo toda clase de excusas y razones para establecer un régimen desprovisto de libertad. De manera que, o bien se otorga la libertad al principio (lo que no es óbice para que se la viole de forma más o menos grave, y para que existan abusos e incumplimientos), o bien, a pesar de todas las hermosas promesas, siempre seguirá siendo un fin o un proyecto. En otros términos, el hombre no puede volverse cada vez más libre en virtud de una evolución o de un progreso de la humanidad, pues la libertad no admite gradaciones. Tampoco permite que se la escoja, porque sin ella no habría selección. No existe, como cree Sartre, «búsqueda de la libertad como tal»; tampoco consiste en «desearse ella misma» (310), pues, y aquí está el sentido profundo del párrafo que Descartes ha reservado a la libertad, en *Quatrième Meditation,* ser libre es querer la libertad, pues de otro modo, caemos en la indiferencia.

El error en la interpretación de la libertad tiene su origen en la oposición clásica entre naturaleza y libertad (Kant), o bien entre sociedad y libertad. En efecto, la libertad no excluye la naturaleza, como tampoco es ausencia de obligación. Por el contrario, sólo aparece donde existe la necesidad, es decir, que consiste en el consentimiento o en la oposición a un determinismo. Tomemos el ejemplo del amor. No escogemos amar, pero un día nos sorprendemos queriendo, y este sentimiento ha nacido en nosotros,

---

(310) J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme,* París, 1946, p. 81, 82.

a pesar de nosotros. En el momento en que tomamos conciencia de este amor es cuando tenemos que ejercer nuestra libertad, sea escogiéndolo y concediéndole todas las posibilidades de desarrollarse, si el sentimiento es recíproco, sea luchando contra él y rechazándolo, si por razones religiosas, morales, familiares u otras, creemos que tenemos que renunciar al mismo. Nada, por cierto, más erróneo que decir: el amor es libertad. En efecto, tiene como base una necesidad, una naturaleza, es decir, un determinismo psico-fisiológico, que somos libres de aceptar o de combatir. No se escoge, pues, ser libre, sino que se emplea la libertad dando consentimiento a un objeto determinado, o bien rechazándolo. Se deduce de todo esto que hay libertad porque no existe un determinismo global, y que el hombre anda a la greña con determinaciones particulares, fragmentarias, de orden biológico, psico-físico, económico, político, etc. La libertad no se define, ni muchísimo menos, por una ausencia de obligación o determinación; es la manera con que utilizamos, bajo la entera responsabilidad de nuestro juicio, la necesidad, la obligación y las determinaciones.

Poco importa que las determinaciones sean de orden físico, biológico, psico-fisiológico o social. Esta es la razón por la cual, si bien la libertad política puede ser objeto de un capítulo aparte, no difiere sin embargo formalmente de la libertad en general. Con mayor razón, sería erróneo ver exclusivamente en lo privado o en lo público el refugio de la libertad, sea cual sea comparativamente la parte de espontaneidad en uno u otro caso. Ni el socialismo, que tiende a favorecer la relación pública, ni el liberalismo, que tiende a situar en primer plano la relación privada, nos son, como tales, refugios de la libertad política. Por consiguiente, es absurdo pensar que una socialización y democratización, o bien una privatización más profunda de las relaciones sociales, harían, por sus propias virtudes, más libre al hombre, como si este género de procesos pudiera ampliar una libertad que no estuviese determinada desde un principio. En realidad, lo privado y lo público, por ser categorías animadas cada una por una voluntad autónoma, pueden sofocar cualquier libertad en el interior de su esfera respectiva. La libertad política, precisamente por ser política, no podría escapar a la dialéctica de los presupuestos de lo político. Es, pues, tan peligroso dar ventaja exclusivamente a lo pri-

vado como a lo público. La libertad exige un Estado o una institución pública, poco importa su nombre, y sucumbe en cuanto se estatiza o politiza toda la sociedad; exige también instituciones privadas, y sucumbe si se privatizan todas las relaciones sociales. Como hemos demostrado anteriormente, el totalitarismo es la doctrina que tiende a suprimir la dialéctica entre estas dos categorías, y en particular el escenario de esta dialéctica, es decir, la sociedad civil. Desde este punto de vista, la naturaleza de los regímenes importa poco. Una democracia puede ser tan totalitaria como una monarquía, si trata de hacer desaparecer esta dialéctica. Comentando la crítica que Hegel hace de la Revolución francesa, Hyppolite escribe: «La democracia integral aparece y se muestra como la antítesis de lo que pretendía ser; es régimen totalitario, en el sentido literal del término, la democracia antiliberal, y es esto, porque ha absorbido completamente al hombre privado en el ciudadano» (311). Unicamente hay libertad política con la condición de no hacer trampas con los presupuestos, es decir, con las necesidades de lo político, en esta ocasión las de lo privado y de lo público. Con mayor precisión, reside en la dialéctica de estas dos categorías, tan necesaria la una como la otra, el Estado, por ejemplo, al igual que la familia. En otros términos, la libertad política no está toda en el Estado, pero se necesita un Estado para que pueda ejercerse. Lo mismo sucede en lo que concierne a las relaciones privadas. Por el hecho de esta dialéctica, la sociedad está siempre en lucha contra sí misma y se advertiría la verdadera alienación de la libertad si se concediese en exclusividad la autoridad, sea a la relación pública, o bien si ambas se suprimieran al mismo tiempo, así como las contradicciones, escisiones y antagonismos que arrastra su presencia.

Lo privado constituye, pues, una esfera autónoma, como lo público, y por su intermedio, la voluntad humana trata de lograr unas metas que no podría alcanzar por el único camino de lo público. Como tal, es también un presupuesto de lo político, pero de forma negativa, porque determina una esfera propia, variable e indeterminada, y por consiguiente, obstaculiza una politización integral de toda la sociedad, es decir, que es, no una relación psi-

---

(311) J. HYPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, p. 76.

cológica, sino social. Sin embargo, a pesar de su autonomía, no está excluido, como veremos más adelante, el que lo político emplee también el rodeo de lo privado para consumar sus propios fines.

II

LO PUBLICO

75. La noción de lo público, en general.

La noción de lo público, también desconcierta, a primera vista, a causa de su gran diversidad de sentidos. Se la emplea para designar la cosa llamada pública, o bien el Estado y los organismos que de él dependen; el conjunto más o menos orgánico que forma una colectividad o pueblo, el sentimiento dominante y general de una comunidad social u opinión pública, la multitud reunida en un lugar determinado para asistir a una manifestación o espectáculo (el público de un teatro), o la diseminada en lugares distintos, pero con participación indirecta en una misma publicación (público de un periódico, público literario), etc. Parece especialmente delicado tratar al mismo tiempo de estos sentidos distintos, a pesar de que un autor reciente se haya ocupado de ello, sin poder sin embargo aclarar las confusiones (312). La primera cuestión que se plantea, por tanto, es la de saber si existe un común denominador de estas múltiples aceptaciones, de manera que pueda examinarse el sentido propiamente político conjuntamente con los demás, o bien si se precisa, por el contrario, desde un principio, definir el sentido particular de esta palabra en política y practicar su análisis independientemente de los demás significados.

Analizaremos ahora el primer método, para detenernos luego ampliamente en el sentido político de la noción. Entre las cuatro acepciones principales que acabamos de señalar, sólo las dos primeras tienen un sentido directamente político; las otras dos son únicamente sentidos derivados que empezaron a utilizarse a partir del siglo XVII. Auerbach indica que, en 1629, apareció por primera

(312) J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Neuwied, 1962, col. *Politica*.

vez el término de público para designar a los espectadores de un teatro (313), ya que hasta entonces la palabra era aplicada exclusivamente a las cosas políticas. El término se ha ido imponiendo poco a poco, por el hecho de que el «público» del teatro estaba esencialmente compuesto por personas con relación más o menos cercana al poder, es decir, «la Villa y Corte». Habermas añade que se trataba de un público que enjuiciaba y criticaba, de manera que todo lo que era sometido a su juicio adquiría «publicidad». A finales del siglo XVII apareció igualmente en Inglaterra el término *public* para designar lo que hasta entonces era llamado *world* o *mankind*, y muy rápidamente también, el de *publicity*. Sólo en el curso del siglo XVIII es cuando se empezó también a utilizar en Alemania el vocablo *Publikum*. Durante aquel mismo siglo, la crítica se presentó en Francia y en Inglaterra como *opinión publique* y *public opinion*, sustituyendo las expresiones de *opinion commune* o de *general opinion* (314), a la vez como crítica de las obras literarias y del poder político. Estos dos sentidos de la noción de lo público, que nada posee de específicamente político, tienen en común con los dos primeros, la ausencia de toda discriminación y de toda condición. Desde este punto de vista, es posible oponer la noción de público, en general, y la de privado, en general. Público es lo que concierne a todo el mundo indistintamente, lo que está abierto a cualquiera, lo que se hace a la luz del día, al descubierto, y que todo el mundo puede enjuiciar.

Esta característica, válida para la noción de lo público en general (en el sentido original, al igual que sus derivados), también lo es para la de público en el sentido estrictamente político, sin constituir una definición específica. En efecto, existe otra particularidad que hay que tener en cuenta: la imposibilidad de oponer, rasgo por rasgo, el concepto de lo privado al de lo público en el sentido político, habida cuenta de la indeterminación de lo privado y la heterogeneidad absoluta de sus esferas. Esto significa que, al contrario de los presupuestos del mando y la obediencia, que son ambos internos a la actividad política, lo privado es un presupuesto limitativo, es decir, exterior a lo político. En sí mismo,

---

(313) E. AUERBACH, *Das französiche Publikum des 17. Jahrhundert*, Munich, 1933, p. 5, citado por HABERMAS, *op. cit.*, p. 44.
(314) J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 38-39.

no tiene significado político, por el hecho de que no determina sino negativamente esta esfera. Además, la esfera de lo privado no es homogénea en sí, ya que, considerada desde el punto de vista político, abarca todas las demás esencias, con excepción de lo político y de ciertas relaciones que determina parcialmente, como lo económico y el derecho. Lo público, por el contrario, como presupuesto positivo de lo político, tiene una esfera homogénea, que posee una unidad interna, una consistencia propia y un dominio definido, materializado en un territorio independiente. Por todas estas razones, es imposible definir lo público en el sentido político, por simple inversión de los elementos que sirvieron para describir la esfera de lo privado. En otros términos, la ausencia misma de todo contenido político en lo privado hace que haya en lo público «político» algo de específico que no corresponde a nada en lo privado, ni siquiera por antítesis, y que contiene algo más que el concepto de lo público en general. Esta propiedad es, precisamente, la que se hace necesario determinar cumplidamente para poder comprender así la naturaleza de lo público en política y su papel como presupuesto positivo de lo político. Para ello iremos desde la delimitación exterior de la noción hasta su comprensión interna.

La noción de público no puede asimilarse a la de colectivo, de la misma forma que tampoco se puede asimilar la de privado y la de individual, por la razón de que, entre individual y colectivo, existe una diferencia cuantitativa, y que entre lo privado y lo público, puesto que la frontera que los separa es absoluta, la diferencia es de naturaleza. Una colectividad no es forzosamente pública; lo más frecuente es que sea privada, según el ejemplo de la familia, del mayor número de las empresas y de las múltiples asociaciones, amistades, círculos y ligas que solicitan la adhesión de los individuos por distintas razones, de orden caritativo, filantrópico, profesional, y tantas otras. Por el contrario, un individuo puede encarnar lo público, como ocurría en el régimen patriarcal o patrimonial de antaño. Una simple suma de hombres, una muchedumbre, no constituyen, como tales, una realidad pública; lo que no significa que una masa, por ejemplo, no pueda ser conducida por una voluntad política, que le es exterior, o expresar por sí misma una aspiración política. Está también claro que, en es-

tas condiciones, lo público no puede ser identificado sencillamente con la sociedad como concepto global y neutral a los ojos de la sociología, por ejemplo. Lo público designa un tipo de sociedad determinada, organizada, estructurada y unificada según la importante distinción que ya hemos mencionado, de *Staat und Gesellschaft*. Es decir, que todas las relaciones sociales no son públicas, como tampoco lo es el individuo en su sola relación consigo mismo; no existe una política simplemente colectivista, ni tampoco una política solipsista.

La diferencia entre lo público y lo colectivo ha sido señalada con firmeza por distintos autores, en particular por Hobbes y Rousseau. Hobbes indica que el cuerpo político, es decir, lo público, no podría definirse como «la unidad del número»; de ahí la exclusión de cualquier identificación entre lo que llama «multitud» y «persona pública»: una simple suma de hombres no puede constituir la persona pública, pues faltan el orden y la voluntad única bajo la forma de la unidad en la soberanía. «Cuando una multitud ha hecho algo, hay que considerarlo como si lo hubiera hecho cada uno de los que componen esta multitud» (315). En el *Léviathan* vuelve a la misma idea: «La multitud no es una, sino varias» (316). La distinción, aparentemente ambigua, que Rousseau establece entre la voluntad general y la voluntad de todos se aclara y adquiere todo su sentido si se admite, tal como lo sugiere el contexto, que hizo marcar de este modo la diferencia entre lo público y lo colectivo: «Hay a menudo mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta, no mira sino el interés común; la otra, mira sólo el interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares» (317). La voluntad de todos no es más que una suma, es decir, obedece, como la multitud o lo colectivo, a una razón puramente cuantitativa, mien-

(315) HOBBES, *De Cive*, cap. VI, & 1. Evidentemente. existe en la base de este concepto la teoría del contrato. A pesar de todo, e independientemente de esta base, la distinción que hace entre la multitud o lo colectivo —Sorbière también empleó este último término en su traducción— y la "persona civil" o pública es clara y neta. Nos abstendremos de entrar en los detalles a propósito de la expresión "personne publique , pues si en *De Cive* no emplea sino el concepto de "persona", en el *Léviathan*, sin embargo, habla de *politic person*. V. sobre esta cuestión, R. POLIN, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, París, 1953, p. 222-240.

(316) HOBBES, *Léviathan*, cap. XVI, p. 151.

(317) J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, lib. II, cap. III

tras que la otra define el cuerpo político en su conjunto y su unidad.

A pesar de que las nacionalizaciones y socializaciones dan a las empresas un carácter público, no hay que confundir, como indica J. Lacroix, este tipo de proceso económico con el significado político del concepto de lo público (318).

El hecho de que un conjunto económico esté bajo la tutela estatal, no arrastra en absoluto la obligación de adoptar el tipo de autoridad y los métodos de administración propios de la política. Por el contrario, una empresa así continúa obedeciendo a las únicas leyes y presupuestos de la economía, es decir, su estatuto como organismo público no impide en absoluto que copie, por ejemplo, su gestión de la de la empresa privada. Su carácter público depende de una decisión política, de una voluntad que le es exterior, no se hace por sí mismo, como tampoco la familia, cuya estructura está también reglamentada por el Estado.

¿Cuáles son las características de la noción de lo público, si es observada desde el interior? Es una relación social independiente, tanto de las voluntades personales expresas o concertadas por parte de los miembros, como del número de adherentes, y está basada en lo que Max Weber llama *Einverständnis* o acomodo (319). En ningún caso hay que entender con esto un consentimiento que tenga como base un asentimiento o acuerdo explícito, sino una especie de connivencia entre los individuos, cuya actividad orienta en seguida cada uno según la esperanza que los demás consideren en conjunto, como igualmente valederas para ellos son las oportunidades que les ofrece la vida en el interior de una sociedad organizada. Esto todavía no significa que el hecho de vivir en común implique la presencia de la relación pública. Tampoco basta con que la sociedad esté organizada, estructurada, jerarquizada; hace falta, además, que los miembros que viven en ella tengan el sentimiento de una unidad, que es la razón de la organización. Esto es uno de los elementos de la estructuración de lo público: una colectividad política es, antes que nada, una unidad política, que puede tomar concretamente la forma de un Estado

---

(318) J. Lacroix, *Le public et le privé*, cuadernos del I. S. E. A., n.º 111, p. 10.
(319) Max Weber, "Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie", en *Wissenschaftslehre*, Tubingen, 1951, 2.ª ed., p. 456.

unitario propiamente dicho, de un Estado federal, etc. Sin embargo, no hay que limitar el papel de la unidad a la consolidación interna de la colectividad; también es determinante en las relaciones públicas exteriores, ya que éstas suponen la presencia de varias unidades políticas.

76. En el sentido político, lo público es afirmación de una unidad.

La unidad política significa que, contrariamente a lo que ocurre en la esfera de lo privado, lo público excluye cualquier rivalidad y cualquier igualdad en el interior de la colectividad política, y sólo las tolera en el exterior. Como decía Aristóteles, «el Estado se basta a sí mismo» (320). Sin seguir los pasos de la interpretación «organicista», conviene sin embargo recordar la imagen corriente que presenta la unidad como formando un cuerpo político, el todo distinto de las partes. Lo público es, al propio tiempo, una cosa totalmente distinta de la simple coherencia entre las instituciones y los grupos que componen una colectividad, y la igualdad de todos en la uniformidad de todas las condiciones; es el soporte de un orden común, que trasciende el pluralismo interno y le da posibilidad de mantenerse y desarrollarse sin demasiados golpes ni choques. Aristóteles insistía ya sobre este aspecto de la relación pública, hablando de la necesidad de un territorio común y de una propiedad común bajo la forma de una constitución (escrita o no); «Un solo territorio está dedicado a una sola ciudad, y los ciudadanos son los que poseen en común esta ciudad única» (321). Sin embargo, esta comunidad que constituye la relación pública debe permanecer externa a los individuos y a las agrupaciones que ella coordina, pues, según observa Aristóteles, un proceso de unificación perseguido con excesivo rigor y que transformase lo público en una relación interna de las asociaciones y las personas, sea bajo el aspecto del comunismo, sea bajo el aspecto de una asociación corriente, significaría la ruina de la ciudad (322). Por esta razón, rechaza como antipolítica la negación a hacer la

(320) Aristóteles, *La Politique*, traducción Tricot, aPrís, 1962, lib. IV, cap. IV, 1291-a, 5-10.
(321) Aristóteles, *ibíd.*, lib. II, cap. I, 1261-a, 1-2.
(322) Aristóteles, *ibíd.*, lib. II, cap. II, 1261-a, 15-35.

distinción entre lo mío y lo tuyo, en el sentido en que Platón dice, en la *República* (V, 462-c) que la verdadera unidad política se realiza cuando todos los miembros de la ciudad pueden decir de cualquier objeto: es mío y no es mío, es decir, que es de todos indistintamente (323). La unidad que expresa lo público no es, pues, ni unanimidad, ni uniformidad, ni unión sin reparto, que sería inmanente en los seres que constituyen la colectividad política.

Por cuanto expresa la necesidad de una unidad, la noción de lo público significa que es a la vez razón y voluntad superior al individuo, sin por esto serle hostil. En efecto, lo público no es externo a los individuos como algo que les fuera extraño, sino como una realidad más elevada, en cuyo seno tienen que cumplir su destino de hombres. Todos estamos inevitablemente integrados en una unidad política, incluso antes de que podamos tener conciencia de ello y antes de que podamos elegir. Y seguimos estándolo, quiérase o no. En efecto, es posible que un individuo abandone un Estado para hacerse ciudadano de otro, donde piensa encontrar condiciones materiales y espirituales mejores; sin embargo, esto no es óbice para que continúe viviendo bajo el régimen público de otro Estado, en cuyo seno podrá elegir en el orden político, filosófico y demás, sin que pueda sin embargo escoger otra forma de lo público contra el Estado. Por consiguiente. el individuo es totalmente él mismo tan sólo si participa en una

(323) ARISTÓTELES, *ibíd.*, lib. II, cap. III, 1261-b, 15-30. Esta idea aristotélica, absolutamente fundamental para la comprensión de lo público, ha sido recogida por todos los autores que se han entregado a un estudio profundo y positivo acerca del concepto de lo público. J. BODIN observa que la supresión de la distinción de lo mío y lo tuyo conduce al fracaso de la república, porque no crea más que confusión y elimina la distinción de lo privado y de lo público. (*Les Six Livres de la République*, primer libro, cap. II, p. 15.) HOBBES piensa que la no distinción de lo mío y lo tuyo es propia del estado de naturaleza e incompatible con una sociedad política (*De Cive*, cap. VI, & 1). También ROUSSEAU muestra, en el capítulo dedicado al dominio real (*Du Contrat Social*, lib. I, cap. IX), que la formación de un "territorio público", lejos de suprimir la propiedad, hace de ella un derecho y la legitima. Con el lenguaje que le es peculiar, HEGEL hace del Estado o de lo público la realidad práctica de la idea moral objetiva, y declara: "La particularidad tiene el derecho de desarrollarse y extenderse por todos lados, y el universalismo tiene el derecho de manifestarse como la base y la forma necesaria de la particularidad, y también como la potencia que la domina, así como su meta suprema", de modo que "el propio individuo, sólo posee objetividad, verdad y moralidad si es miembro del Estado o de lo público" (*Principes de la philosophie du droit*, && 184 y 258). No sólo lo público no elimina lo privado, sino que le da sentido y forma.

relación pública, una unidad política, que den sentido a la individualidad, pues la política es una realidad humana, y un hombre sin ciudad es un ser, bien por encima o bien por debajo de la humanidad (324). Esta trascendencia de lo público, que no hay que interpretar como una primacía moral o axiológica, significa simplemente que, en relación con el Estado, el hombre está en situación de heteronomía, sin que forzosamente sea vulnerada su libertad. Suprimir lo público no sería tan sólo minar las bases de lo político, sino también quebrantar la razón humana. Constantemente, doctrinas y sistemas procuran, en nombre del ideal y de una pretendida perfección humana, integrar lo público en las relaciones de simple reciprocidad y solidaridad, hacer de ello una sencilla relación inmanente; sin embargo, sea cual sea en cada caso la influencia de las ideologías en otros puntos de vista, todas han fracasado en este aspecto, de manera que hay que volver siempre a la lección, llena de juicio, de los observadores positivos del fenómeno político: lo público rebasa cada hombre y cada asociación, considerados individualmente, ya que es la razón de su coexistencia. Se puede circunstancialmente exorcizar al diablo y los espectros, mas no a la realidad, la naturaleza o a una esencia. Existe un orden necesario de lo político, cuyas manifestaciones externas pueden modificarse, pero no así la ley interna.

Saquemos las consecuencias de lo expuesto. Si no sólo existe un orden político en la ciudad, sino también un orden de lo político como esencia, el presupuesto de lo público no podrá ser separado de los demás, es decir, de los del mando y la enemistad. Lo público no puede afirmarse como una unidad independiente de la soberanía. Si hacemos abstracción de la desconfianza de Hegel hacia los procedimientos revolucionarios, y de sus simpatías monárquicas para ver sólo en el monarca una expresión histórica posible de la soberanía pública, es totalmente justo decir: «El pueblo, sin su monarca y sin la articulación que va ligada a él necesaria e inmediatamente, es una masa informe; no es un Estado y no posee ninguna de las determinaciones que sólo existen en el todo organizado en sí: soberanía, gobierno, justicia, autoridad, órdenes, etc. En cuanto aparecen en un pueblo aquellos ele-

(324) Aristóteles, *ibíd.*, lib. I, cap. II, 1253-a, 4.

mentos que se relacionan con una organización y con la vida política, este pueblo deja de ser abstracción indeterminada, como lo es en el concepto general del pueblo» (325). Se comprende también, sin más amplia explicación, que si una unidad política puede convertirse en enemiga de otra, la guerra toma el aspecto de una relación pública, al igual que la paz. Por otra parte, si lo público, como unidad de la colectividad, actuando como colectividad, constituye una razón superior, la noción de razón de Estado es correlativa de cualquier actividad política. Si en el curso de los siglos se abusó de la razón de Estado, esto significa tan sólo que se la puede usar de un modo juicioso o monstruoso, y no que el principio sea forzosamente pernicioso o inútil. Los excesos y las carencias atestiguan, sobre todo, la necesidad de la regla. De hecho, todos los que critican con tanta dureza el principio mismo de la razón de Estado, son los primeros en invocarla, sin darse cuenta y a veces con la buena fe de la irreflexión, ya que los motivos que presentan, en general, para justificar, por ejemplo, las nacionalizaciones en nombre del interés público, o bien para pedir el castigo de los enemigos del pueblo o del régimen, constituyen otras tantas afirmaciones de la razón de Estado. El verdadero combate no consiste, pues, en modo alguno, en hender una necesidad política, sino en situarla institucionalmente en los límites razonables. A decir verdad, estas consecuencias no hacen sino fortalecer explicaciones ya ofrecidas anteriormente, pero parece oportuno señalarlas aquí, porque confirman una vez más que existe una lógica de la política, que se revela a cualquier observador en cuanto procura profundizar sin prejuicios en la esencia de lo político, sea cual sea el concepto que le sirva de punto de partida para su análisis.

77. Lo público es relación impersonal.

Exterior y superior a los individuos, lo público es una relación impersonal: tal es su segunda característica. Ningún individuo o grupo podría identificarse con ello, más que como representativo de la colectividad en su conjunto. Si se hace abstracción de las particularidades de la doctrina de Rousseau, la voluntad general,

(325) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, & 279, p. 219.

concebida como inalienable e indivisible, expresa la misma cosa. Un acto público no puede ser atribuido a un individuo como suyo propio, o bien, en este caso, existe usurpación en el sentido propio del término. El lenguaje usual consagra este carácter por la expresión: en nombre de... El guardia detiene a un individuo, no en virtud de su propio poder, sino en nombre de la ley; un procurador hace su requisitoria en nombre de la sociedad, etc. Por las mismas razones, el Estado no podría comprometerse de forma paritaria con las personas privadas, porque no tiene parigual en el seno de la colectividad: expresión de la unidad política como totalidad, no puede obligarse como un particular con un particular. Hasta las teorías que hacen del contrato la base de la sociedad política, rechazan todas, salvo las de Locke, la posibilidad de una relación consensual entre lo público y los particulares. Para Hobbes, el soberano recibe los contratos que los individuos han establecido entre ellos en el momento de fundar la sociedad civil, como una donación, sin realizar, de rechazo, un pacto con sus súbditos; no les promete nada como contrapartida, e incluso se halla desligado de cualquier obligación hacia ellos. Rousseau, realmente, concibe el contrato como «un compromiso recíproco de lo público con los particulares» (326); pero en seguida añade que «va contra la naturaleza del cuerpo político el imponer el soberano una ley que él no pueda infringir», y que este soberano «no puede nunca obligarse ni siquiera hacia los demás, a nada que pueda derogar aquel acto primitivo, como tampoco alienar algunas porciones de sí mismo o someterse a otro soberano» (327).

La imposibilidad para lo público de comprometerse con los particulares como si fuesen sus iguales, se traduce por toda clase de manifestaciones en la realidad concreta. No está obligado por las leyes que establece, pues conserva siempre la posibilidad de modificarlas o derogarlas. El ejercicio de la función política suprema, la del monarca o presidente de república, no se basa en un contrato, sino en un juramento que hace la persona elegida. El Juramento político es un compromiso unilateral y personal hacia la realidad superior de lo público, considerada como sagrada: «no puede hacerse, en realidad, dice Botin, más que del menor

(326) J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, lib. I, cap. VII.
(327) *Ibíd.*, lib. I, cap. VII.

al mayor» (328). Lo público puede únicamente conceder u otorgar. Así queda planteado todo el problema de las relaciones entre lo público y la administración. Como indican las distintas expresiones que sirven para designarla, *Fonction publique* o *Civil Service*, la administración pertenece a la esfera de lo público, pero los funcionarios se encuentran en una situación muy especial, hasta discordante, según se los considere como servidores del Estado o como asalariados que hacen reivindicación de los mismos derechos que los demás asalariados. Lógica y políticamente, no son trabajadores como los demás, ya que administran el bien común y, por este hecho, deben doblegarse a los imperativos de la relación pública, pero en la práctica, y cada vez más hoy en día, reclaman la semejanza de los empleados y los trabajadores del sector no público. Resultan de ello toda clase de choques y conflictos, que sólo pueden empeorar con la extensión de la burocracia, el desarrollo de ciertos servicios técnicos nuevos y, circunstancialmente, de nuevos estatismos. Cosa aún más curiosa, el crecimiento en efectivos y extensión de los servicios públicos es acompañado de una privatización creciente de las relaciones entre los funcionarios y el Estado. Está fuera de dudas el que la constitución de sindicatos de funcionarios que poseen un poder de decisión autónomo, refuerza las posibilidades de intervención de la autoridad privada en el sector público, al igual que los otros grupos de presión. Si se hubieran adoptado distintos puntos del programa del anarco-sindicalismo, que continúa agitando aún hoy en día uno u otro líder sindicalista, se hubiera llegado a entregar el Estado, que es el bien de todos los ciudadanos, a organismos políticamente irresponsables, por ser de naturaleza privada. En todo caso, sigue siendo un hecho el que una huelga general y total de los servicios públicos, reduciría el gobierno a la impotencia y suspendería efectivamente la existencia del Estado. En el fondo, la intrusión de lo privado en lo público nunca tuvo tantas posibilidades como en nuestra época, caracterizada, por otra parte, por una extensión indefinida de la esfera pública. Es imposible valorar las consecuencias de esta paradoja de la sociedad moderna, porque todavía no tenemos nosotros mismos medida de ello.

(328) J. BODIN, *Les Six Livres de la République*, primer libro, cap. VIII, p. 143.

El carácter impersonal de la relación pública se opone al traspaso de la responsabilidad política a organismos privados o a la simple administración, sin contar con que una modificación de esta índole podría ser tan amenazadora para las libertades individuales como los abusos cometidos en nombre de la razón de Estado. La equivocación fundamental de este tipo de reivindicaciones sindicales, tiene su origen en un desconocimiento total de la esencia de lo político y, en particular, en la negativa a hacer distinciones entre el Estado-patrón y el Estado-potencia pública. El primero es institución; el segundo, no, porque lo público es un presupuesto; por esta razón, no es artificio. Es cierto que, a veces, resulta difícil establecer esta separación, que no es sino reflejo de la inevitable escisión que la distinción entre lo privado y lo público introduce en las relaciones humanas; el funcionario es, por sí mismo, una ilustración de ello, ya que es a la vez hombre privado y servidor de lo público. Esta escisión es insuperable. Es normal que, en las actuales condiciones de nuestra civilización, los sindicatos procuren obtener garantías inscritas en un estatuto de la función pública, pero se puede discutir que este procedimiento sea el más democrático, como lo pretenden los partidarios de la «democratización». Las democracias antiguas eran hostiles al principio de una burocracia profesional, y más recientemente, la América del siglo XIX inauguró el sistema de la renovación cuatrienal, precisamente en nombre de la libertad democrática, para impedir de este modo la formación de una clase de burócratas especializados en asuntos políticos, que podría abusar de su oculto poder. Desde hace varios años, la situación evolucionó en los Estados Unidos, esencialmente bajo la presión de los imperativos de la sociedad industrial y de la racionalización de la vida contemporánea. Sea como sea, no es posible demostrar que uno de los sistemas sea más democrático que el otro, pues la selección depende de las circunstancias históricas y de las opiniones, y no proviene de ninguna necesidad interna del concepto de democracia. El verdadero problema no concierne, pues, a la organización interior de la función pública, sino a la naturaleza de la relación entre el Estado, como encarnación de la relación pública, y los funcionarios, que también son personas privadas.

Poco importa cómo se conciba la separación entre el Estado-

patrón y el Estado-potencia pública; el segundo aspecto debe triunfar en virtud del carácter y finalidad de lo público, ya que de otro modo, la unidad política se disgregaría. Lo político es otra cosa que un procedimiento. Esta afirmación no se basa en un prejuicio de clase ni nada parecido, sino que es la consecuencia inevitable del significado de lo político en la economía general de la existencia humana. Que la administración sea privada, como antaño, o sea función pública como hoy en día, la gestión administrativa es un acto público, es decir, el funcionario es sólo un empleado, no el dueño de lo público, ya que de otra manera se llegaría al absurdo de que los demás ciudadanos serían sus súbditos. Por consiguiente, sea cual sea la forma adoptada por las asociaciones de los agentes del servicio público, amistosas, corporativas o sindicales, se hallan necesariamente subordinadas a lo público, y no podrían identificarse con ello, pues no son sus iguales. Esto seguiría siendo verdad también en un régimen en el que todos los ciudadanos fuesen funcionarios. Esta subordinación puede ser analizada desde dos puntos de vista, subjetivo y objetivo.

No le está prohibido, y no podría prohibirse al funcionario, manifestar subjetivamente sus opiniones personales como ciudadano, ni tampoco sostener relaciones personales motivadas por el ejercicio de sus funciones. Tomemos el caso extremo de los altos funcionarios, que están en contacto directo con el ministro. Es normal que pongan en guardia al jefe político de su departamento contra las consecuencias de ciertas medidas y que, llegado el caso, discutan y hasta rebatan tal o cual proyecto, si juzgan, con razones valederas, que puede ser inoportuno y peligroso. Sin embargo, una vez tomada la decisión por el ministro, deben someterse y aplicar con buena fe la medida adoptada, o bien entonces, si su conciencia se lo prohíbe, dimitir. Este principio es intangible, aunque en la práctica se evita la mayoría de las veces la elección de uno de estos dos extremos: la sumisión o la dimisión, pues muchos casos de conciencia no son más que sublimaciones de un amor propio herido. Lo que está fuera de discusión es que el funcionario no puede considerar un cargo público como de su propiedad personal, para manejarlo con voluntad autónoma y a su arbitrio. Una vez tomada una decisión política, ya no le corresponde obrar a su antojo, deformar el sentido de la medida, oponer

la fuerza de la inercia o rehusar aplicar aquélla con el pretexto de que sus opiniones personales van en su contra, de que no está de acuerdo con la política de los hombres que ostentan el poder. Aceptar un cargo público, es al mismo tiempo aceptar varias sujeciones. Como recuerda R. Grégoire al final de un estudio detallado de la función pública, la actitud de los agentes del Estado hacia las autoridades públicas se caracteriza por la lealtad y la independencia. La lealtad consiste en la oposición a dejar paso a cuestiones personales o reivindicaciones sindicales, antes que a las necesidades del servicio público, con la preocupación de colaborar sin segunda intención con el responsable del departamento, sea mediante sugestiones, sea por la afirmación de su punto de vista y, circunstancialmente, de su oposición motivada. La independencia exige que, en cambio, la autoridad pública le conceda diversas garantías que le pongan a salvo del sistema de patronato, de lo arbitrario y de la incomprensión (329).

Objetivamente, esta subordinación se traduce por la imposibilidad de aplicar el derecho común a la función pública. Tampoco el Estado más democrático, en la medida en que sigue siendo un Estado, podría tolerar que los intereses particulares de los funcionarios puedan suplantar lo público, como tampoco puede tratar con ellos en un plano de igualdad, como personas privadas. No sólo la jurisprudencia, sino la naturaleza misma de lo público, se opone a un lazo contractual, sea cual sea su estilo, entre el Estado y sus agentes. No entraremos en los detalles de las tesis jurídicas, ni de las polémicas políticas que se proponen, las unas, mostrar que la relación entre el Estado y los funcionarios constituiría un contrato de alquiler de servicios, un mandato o un contrato de derecho público, y las otras, que en virtud de la imposibilidad de dividir el proletariado, el funcionario sería un trabajador como los demás y estaría sometido al mismo régimen jurídico. En efecto, todas estas posiciones, teóricamente defendibles, pero lógica y prácticamente absurdas, desembocan finalmente en una negación de la autonomía de lo público y de la distinción insuperable de lo privado y de lo público. Estamos de acuerdo con lo que dice R. Grégoire: «En primer lugar, no hay intercambio de consenti-

(329) R. Grégoire, *La fonction publique*, París, 1954, p. 331-336.

miento en el momento de la designación; esta última debe ser aceptada para ser válida y, de hecho, la mayoría de las veces es solicitada; pero la aceptación no puede equipararse a la solicitud de un contrato. En segundo lugar, la ruptura del lazo de función pública nunca puede ser cometida por el agente; la dimisión le conduce a la cesación de las funciones, sólo si es aceptada. Finalmente, las ventajas de la función no constituyen derechos adquiridos; pueden ser modificados en el futuro por nuevas disposiciones establecidas por la Administración» (330). El estatuto general de la función pública resume en pocas palabras toda la cuestión: «El funcionario se encuentra frente a la Administración en una situación estatutaria y reglamentaria» (331). En resumen, el estatuto es otorgado. Quiérase o no, el régimen jurídico de la función pública es necesariamente especial. A pesar de que, por ciertos puntos particulares, se le puede equiparar al derecho común, no puede hacerse en su totalidad, a menos de descender al Estado al rango de una asociación análoga a otras asociaciones y hacerle perder todo carácter y significado político. Este tipo de pretensión aunque compartida por muchos, es del mismo orden que la creencia en la posibilidad de abolir definitivamente cualquier mando mediante una desobediencia general, o alejar para siempre cualquier enemistad por una proclamación solemne de paz universal, de amistad con todos los pueblos o de neutralidad absoluta.

78. La representación.

La segunda consecuencia de la impersonalidad de lo público es que, en general, necesita ser representado. La colectividad, como tal, no puede actuar. Aun en el caso de la democracia directa, de la que las ciudades griegas, con estrechos límites territoriales, nos dan el ejemplo, podía el pueblo únicamente tomar una decisión, pero no estaba capacitado para ejecutarla. La razón es que, aun siendo una esfera autónoma, lo público no tiene voluntad concreta, en el sentido de que ésta no se define sólo por la deliberación y la decisión, sino también por la ejecución. Aunque se la califique de voluntad general (al igual que se habla de conciencia co-

---

(330) *Ibíd.*, p. 33.
(331) Citado por R. Grégoire, *ibíd.*, p. 34.

lectiva), cualquier voluntad real y activa es necesariamente individual, al igual que cualquier conciencia y cualquier pensamiento. Se puede decir de la voluntad general o del consentimiento universal, lo que Stoetzel, después de Tarde, dice de la opinión pública: se trata de una correspondencia entre opiniones y voliciones singulares, acompañadas del sentimiento de la comunidad, de la generalidad o de la universalidad (332). ¿Hay que considerar, entonces, como una visión del espíritu, la idea de Rousseau, según la cual la voluntad general no puede ser representada? (333). Sí, si deja a un lado el gobierno y los diputados con el pretexto de que su voluntad no puede ser partidaria; no, si admite, como explica en otros párrafos, que lo público, considerado como un todo, no podría alienarse en una parte de aquel todo, por ejemplo, en un individuo o una asociación que actuasen en su propio nombre por usurpación de las prerrogativas del todo (334). En este último caso, Rousseau saca en conclusión la imposibilidad, que acabamos de señalar a propósito de los funcionarios, de identificar el Estado con los agentes del Estado.

El hecho es que lo público es incapaz de obrar concretamente como formando el todo de la colectividad; entrega, pues, necesariamente este poder a representantes. La nación de representación es la que hay que entender con claridad. El error consiste en creer que implica necesariamente una delegación en varios, o que la asamblea legislativa sería la única representativa de lo público. Un solo individuo, el monarca, por ejemplo, puede representar lo público sin que pueda sacarse la conclusión, a la manera de Bossuet, de que una vez entregada la soberanía al rey, esta entrega sea irrevocable (335). Ninguna representación es definitiva, ya que se basa en una convención. Por otra parte, la delegación nunca se otorga exclusivamente al poder legislativo, salvo en un estricto régimen de asamblea; en un régimen parlamentario corriente, el gobierno representa lo público, al igual que los «re-

(332) J. Stoetzel, *Théorie des Opinions*, p. 143-148.
(333) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, lib. III, cap. XV. Hay que señalar que, en las *Lettres de la Montagne* (7.ª carta), Rousseau reduce el ejercicio de la voluntad general, únicamente a los asuntos internos, y excluye los asuntos exteriores, como el establecimiento de alianzas, la declaración de guerra, recurriendo para ello a la sabiduría del gobierno.
(334) J. J. Rousseau, *ibid.*, lib. II, cap. II.
(335) Bossuet, *Avertissement aux protestants*, quinto consejo.

presentantes del pueblo». Otro error que hay que evitar es el que proviene de una mala interpretación de la teoría de la separación de poderes y que desemboca en la posibilidad de dividir los atributos de lo público (336). La verdad es que el gobierno representa a todo el público, y no a una «porción», del mismo modo que el diputado de una circunscripción determinada no es únicamente el elegido de aquella circunscripción, sino de toda la nación, y que la mayoría parlamentaria representa a toda la unidad política, de igual modo que a la minoría. No podría tampoco confundirse, como demasiadas veces lo hizo la literatura política del siglo XIX, liberal o socialista, el concepto político de representación con términos análogos, usados en la esfera de lo privado; por ejemplo, los de misión, comunión, mandato, delegación, gestión, etc. Tal como lo indica C. Schmitt, sólo hay representación en el sentido político cuando hay publicidad (337).

De todas formas, vale la pena detenerse en el análisis extraordinariamente penetrante que este autor hace de la noción de representación. Representar, dice, es poner de manifiesto, por intermedio de un ser presente, una realidad invisible e imperceptible. No se trata de que aquella realidad esté escondida o sea oculta o misteriosa, sino de que es por sí misma refractaria a la personalización y a la objetivación directa. No se puede, en efecto, representar políticamente lo que es secreto, íntimo o velado, sino únicamente lo que de por sí es refractario a la apariencia. Además, no se puede tampoco representar lo que es muerto, sin valor, mediocre o inferior. Cualquier representación lleva en sí misma una

---

(336) Después de la polémica entre JELLINEK y REHM (*Zeitschrift für das Privat-und öffentliche Recht der Gegenwart*, t. XXX) y los notables comentarios de W. STRUCK, "Montesquieu als Politiker", en los *Historiche Studien* (1933), así como los estudios de CH. EISENMANN, "L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs", en *Mélanges Carré de Malberg* (1933) y de G. ALTHUSSER, *Montesquieu, La Politique et l'histoire*, París, 1959, aparece claramente que Montesquieu nunca se erigió en defensor de la separación de poderes, en el sentido que generalmente se le atribuye. Leyendo estos textos, se puede comprobar que sólo una vez empleó el verbo "separar" y que utiliza preferentemente la expresión: distribución de poderes "fundidos" (*Esprit des Lois*, lib. XI, cap. VII). Su máxima preocupación es equilibrar los poderes, no parcelarlos como si cada uno tuviera que administrar una zona definida y exclusiva de lo público. Montesquieu nunca creyó que lo público se podía dividir, pero creía que el mejor medio de evitar el despotismo era distribuir prácticamente las competencias y que cada uno de los tres poderes representase lo público por entero.

(337) C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlín, 1957, 3.ª ed., p. 208.

valoración, es decir, no se puede representar políticamente más que lo que es grande, majestuoso, digno; en resumen, lo que es superior o trascendente. Existe en la representación un principio aristocrático. Por ejemplo, elegir en política es en principio elegir lo mejor, es decir, al estar lo público representado por el gobierno y el parlamento, se admite implícitamente que sus componentes son los más capacitados, los más dignos y los de mayores méritos. Se podría añadir a este análisis que la representación es también una cosa muy distinta a un símbolo, ya que la figura real que adopta lo público carece de poder para manifestarse directamente como el mismo. Por idénticas razones, no es tampoco una sencilla procuración o delegación, pues estos dos conceptos suponen por ambas partes la presencia efectiva y personal de dos seres concretos, de los cuales, uno otorga el poder al otro en unas condiciones determinadas y definidas, sin que exista posibilidad de sustitución del uno por el otro. Por el contrario, en la representación, uno de estos elementos no es aparente, sino imperceptible, y sólo se hace presente por el ser o los seres que lo representan. En este sentido, C. Schmitt dice: «La representación no tiene nada de normativo; no es ni procedimiento ni proceso, sino algo existencial» (338). Es decir, que la representación da una existencia concreta a lo representado y forma cuerpo con ello. Aspira a la unidad política en su conjunto y, por el mismo hecho de su totalidad, rebasa cualquier mandato y cualquier función. Esto es así en virtud de que cualquier órgano político no es representante de lo público. No lo es un agente de los servicios públicos, ya que no cumple más que una función determinada y fragmentaria, de acuerdo con una delegación del verdadero representante de lo público. Esta distinción ya fue hecha claramente por la revolución francesa, que separaba el «poder representativo», considerado como «el equivalente del poder del pueblo» y «los poderes comisionados», ligados a una función determinada y fragmentaria. El representante es soberano, es decir, su poder no está limitado en potencia, ni en el tiempo ni por un cargo determinado. A decir verdad, esta distinción entre comisión o delegación y representante o soberano es muy anterior a la revolución francesa, puesto que

(338) C. Schmitt, *ibid.*, p. 209. El análisis de la noción de representación se encuentra en las páginas 208-220 de su *Verfassungslehre*.

ya fue expuesto por Bodin (339). Para éste, el dictador romano, por ejemplo, no era más un comisario, ya que ejercía el poder sólo por procuración. Esta separación, corriente entre los juristas de antaño, fue recogida por Rousseau en el *Contrat Social*, pero con un sentido particular, de acuerdo con su teoría de la no representabilidad del gobierno y del parlamento (340). En el curso del siglo XIX, bajo la influencia del liberalismo, que dio el predominio a lo privado, existió la tendencia de identificar procuración, delegación y representación; pero ciertos acontecimientos, como la revolución rusa de 1917, que volvió a instituir los comisarios, han hecho otra vez honor a la distinción. A pesar de todas las confusiones e incoherencias de las que el derecho haya sido culpable, esta distinción sigue siendo valedera, pues ignorándola no se puede entender nada de lo relativo a la noción de la representación ni a la de lo público. De este modo, por no citar más que un ejemplo, las comisiones parlamentarias no tienen ningún carácter representativo y resulta lógico que, en estas condiciones, un régimen que tienda a negar o limitar la representabilidad del parlamento, procura reducir la actividad de los diputados a meras sesiones de comisión.

Las dos bases de la representación son las siguientes: por una parte, representa lo público en su totalidad, sin posible división, y por otra, en una colectividad determinada, compuesta por varios organismos representativos, cada uno la representa entera e íntegramente. Es preciso suponer en toda representación la presencia de lo público como unidad y voluntad políticas, en completa identificación. Por consiguiente, es totalmente justo decir que «la lucha por la representación es siempre una lucha por el poder político» (341). Si esto es así, se comprende mejor el significado de la separación de poderes: no es más que un método de organización interna de un régimen, que no afecta a la indivisibilidad de lo público. En ningún caso puede uno de los poderes representar tan sólo un aspecto de lo público o ser jerárquicamente

(339) J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, libro I, cap. VIII, p. 124. Para un estudio detallado de la historia y evolución de la noción de comisión, consultar la obra de C. Schmitt, *Die Diktatur*, Munich-Leipzig, 1921 y 3.ª ed., Berlín, 1964.

(340) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, lib. III, cap. I, IV, XV y XVIII.

(341) C. Schmitt, *ibid.*, p. 212.

superior al otro a la vista de la representabilidad. Son igualmente y en la misma forma, lo público. Finalmente, desde el momento que lo público está siempre representado íntegramente en toda su potencia representativa, lo político se opone por instinto a los conceptos y proyectos de una Cámara o de un Parlamento, cuyos miembros sean los representantes designados por organismos privados: sindicatos, corporaciones, altos organismos del Estado, etc. Se comprende que, aunque se hallara así instituido, semejante sistema no podría ser duradero. Ningún interés privado, ni tampoco la suma de los intereses privados, podría equivaler a lo público ni, con mayor razón, representarlo: lo público les resulta inevitablemente trascendente, o bien ya carecería de significado propio. En un sistema que pretenda ser parlamentario, el cuerpo legislativo y la justicia forman también parte de lo público y no podrían ser sencillamente el brazo secular del poder ejecutivo.

La persona que representa lo público, o el acto que emana de una autoridad que lo representa son llamados oficiales. Tal es el sentido preciso y político de este último término. En el mismo sentido, una decisión oficial es la que reviste la firma o el sello de un representante, o también de un delegado del representante: el periódico oficial, a diferencia de la prensa corriente, es el que relata las decisiones, las medidas y los actos de la representación. No podrían confundirse las nociones de público y oficial, siendo esta última sólo un efecto o una muestra de la representación basada en lo público.

79. Lo público exige homogeneidad. El derecho.

Las dos características de lo público que acabamos de analizar nos proporcionan ya algunos informes sobre la tercera y última característica, que constituye en cierto modo su corolario lógico. Como razón superior de una colectividad, lo público, por el hecho de conjuntar aquélla en una unidad y una totalidad indivisible (342), introduce también en ella la homogeneidad. No hay

(342) Es evidente que aquel todo indivisible formado por lo público, es independiente de la superficie territorial; es decir, que como tampoco las conquistas y las anexiones dañan al todo, que es lo público, a pesar de que puedan modificar sus modalidades, la amputación de una u otra provincia no lo destruye tampoco, a condición de que la colectividad permanezca políticamente independiente.

que dar a esta última noción el sentido de una uniformidad intrínseca de los miembros, sino el de una regularidad exterior, es decir, una racionalización de las relaciones con los órganos necesarios de una colectividad política, teniendo en cuenta a la vez su historia y lo que ella considera como su destino. Esta homogeneidad es realizada por el derecho. Es lógico que la regulación introducida por el derecho sea distinta del orden contemporáneo de la dialéctica entre el mando y la obediencia, que hay que mantener en su momento y crearla sin cesar. Se trata de una regularidad destinada a perpetuar la colectividad en su unidad y en su totalidad. Estudiando la noción del derecho es cuando se comprenderá mejor esta tercera característica. En el derecho hay amistad.

Por ser una noción dialéctica, el derecho plantea toda clase de problemas de moral y de política; por ejemplo, bajo la forma de la oposición entre derecho natural y derecho positivo, que naturalmente no podemos analizar en esta obra. Basta, después de haberlo definido, con precisar su significado como estructura de lo público. El derecho es el sistema de las convenciones y de las normas destinadas a orientar cada conducta en el interior de un grupo, de una manera determinada. Como tal, es el regulador de la acción en común de los individuos, sometiéndola a una obligación política valedera para el conjunto del grupo; lo que significa que no se refiere al individuo en particular, sino a las relaciones entre los individuos. La noción de un derecho social es, por esta causa, como ya hemos visto, un pleonasmo: el derecho es social por naturaleza, es decir, un individuo no puede elaborar un derecho mediante su propio gobierno y valedero únicamente para él mismo. La obligación que se ejerce sobre los individuos no es, sin embargo, inherente al derecho, sino que le llega del exterior de una fuerza que necesita el grupo para mantener su coherencia. Por su parte, la fuerza expresa la voluntad de los órganos políticos a los cuales la colectividad se somete para salvaguardar su unidad y seguir siendo una colectividad. Se puede decir, pues, con Kelsen, que el derecho «se encuentra de este modo como una organización de la fuerza» (343). Es evidente que, en estas condicio-

(343) H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, Neuchatel, 1953, p. 64.

nes, la alternativa: fuerza o derecho, en el sentido de que haya dos maneras de organizar la sociedad, sea únicamente por medio de una reglamentación jurídica, sea únicamente por una decisión basada en la fuerza, constituye un tema de pura retórica. En efecto, cualquier sociedad política necesita de lo uno y de lo otro, y lo que es más, el derecho sería impotente sin la obligación que se apoyara en la fuerza. Por el contrario, sólo es legítimo gracias a la fuerza que apoya el derecho. La legitimación recíproca del derecho y de la fuerza varía según las sociedades. En algunas de ellas, el poder político no tenía el monopolio de la creación del derecho y el del uso legítimo de la fuerza. Paralelamente a este proceso hubo una transformación en el ejercicio de la autoridad: se impuso a partir de entonces, en virtud de la legalidad, esto es, como dice Max Weber, «en virtud de la creencia en la validez de un estatuto legal y de una «competencia» positiva basada en reglas establecidas racionalmente» (344). La preponderancia del tipo de autoridad legalista ha ido a la par con el desarrollo de una administración burocrática, técnicamente racional y administrada por especialistas (345).

El sistema basado en la primacía de la autoridad legal significa que, en tiempo normal, cualquier decisión política llega hasta los miembros de la colectividad casi exclusivamente por conducto de las leyes; sería erróneo deducir por ello que el derecho adquirió una especie de superioridad axiológica o lógica sobre lo político, o bien que sea el inspirador de las medidas que haya que tomar. Lo político sigue siendo soberano en relación con el derecho, tanto en este sistema como en cualquier otro, y la legalidad es sólo una técnica reguladora más apropiada a las condiciones racionales de las sociedades modernas. Lo cierto es que, en un sistema semejante, ninguna otra disposición tiene valor, salvo si es positiva, es decir, que la obligación no puede ejercerse más que en virtud de leyes en pleno vigor. Sería una equivocación el creer que bastaría con perfeccionar el sistema de la legalidad para dar a la sociedad medios para hacer desaparecer o prevenir cualquier antagonismo y cualquier conflicto interior, como si un buen

---

(344) MAX WEBER, "Politik als Beruf", in *Le savant et le Politique*, p. 114.

(345) MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen ,1947, 3.ª edición, páginas 126 a 130.

sistema de leyes permitiera resolver por sí mismo todas las dificultades. Primeramente, no existe criterio objetivo que permita calificar una ley como absolutamente buena. Pero, sobre todo, la legalidad no es en sí una solución automática y mágica; ofrece sólo condiciones y posibilidades más favorables para resolver un mayor número de dificultades y hacer frente con mayor autoridad a ciertas situaciones. Está muy lejos de permitir la solución de cualquier conflicto.

Tampoco se podría considerar la primacía de la legalidad y de las leyes positivas como una prueba en favor de la verdad del positivismo jurídico. Sólo por medio de un sofisma puede deducirse la universalización de un método o de una técnica, como la legalidad, y la validez objetiva de una doctrina filosófica propiamente dicha, tal como el positivismo jurídico. Esta observación nos induce a precisar otro carácter del derecho. Es exacto que el derecho es, ante todo, un conjunto de reglas positivas destinadas a orientar el comportamiento de los hombres y organizar exteriormente las distintas actividades humanas para hacerlas compatibles y coherentes. De estas reglas se derivan obligaciones, prohibiciones y sanciones. Nada se opone a que el derecho sea estudiado desde este punto de vista, que es el de la sociología jurídica: en tal caso, únicamente interesan los hechos jurídicos considerados como cosas, se procura encontrar correlaciones entre las distintas prohibiciones y sanciones en uso de una sociedad determinada, que pueden eventualmente equipararse con las de otra u otras sociedades. Tal como es, este método de erudición es susceptible de aportar muchas enseñanzas, llamar nuestra atención sobre ciertos acercamientos y aclarar la interpretación; pero se vuelve caduco en cuanto rebasa los límites de sus hipótesis para afirmar que el derecho se reduce únicamente a un sistema positivo de obligaciones y prohibiciones. La simple determinación objetiva de los hechos jurídicos no es todavía un análisis del concepto de derecho. La verdad es que el derecho es una técnica de regulación de la actividad política. Quiérase o no, la acción política, al ser acción, se propone metas, y por este hecho, es normativa. Por tan simple razón, sin hacer intervenir consideraciones de derecho natural, el derecho positivo contiene inevitablemente un sentido normativo. Cuando la ley castiga a un asesino, no es sólo un hecho de

penalidad, sino que también prohíbe actos parecidos, por ser considerados como criminales, es decir, moral o socialmente condenables, y más sencillamente, incompatibles con la existencia en común y el orden del que se ocupa la política. Dicho con otras palabras, el análisis del derecho no podría reducirse a la persuasión de que existen asesinos, leyes que prohíben y castigan el crimen y jueces encargados de aplicar el castigo. Pretender que, de no limitarse uno a este tipo de comprobaciones, cae en la ideología, es justamente dar muestras de un espíritu anticientífico, porque no se hace otra cosa que amputar la realidad y se excluye, en nombre de una concepción limitada de la ciencia, todo un conjunto de fenómenos que explican por qué los hombres hacen leyes y establecen un derecho. El papel de la ciencia, sobre todo de la descripción fenomenológica, no puede limitarse a simples comprobaciones de hechos, prohibiciones o sanciones, sino que tiene también como tarea la de comprender por qué razones y con miras a qué fin las sociedades establecen prohibiciones. Un método puede limitar su campo de investigación; no así la ciencia. La actividad humana no es solamente un hecho que se desarrolla en el tiempo; también se otorga a sí misma un fin y pone en práctica los medios para alcanzarlo. Al aislarse únicamente en la verificación de los medios, pretendiendo que constituyen toda la acción, se abstiene de comprobar la realidad. No es posible ver en el derecho, como partícipe de la actividad política, sólo un conjunto de reglas que llevan consigo obligaciones y sanciones; también traduce la finalidad que la sociedad persigue, en general, y las metas o ideas que una determinada colectividad pretende realizar y, con mayor sencillez aún, el orden que desea establecer o mantener. Es cierto que la regla es un hecho sociológicamente atestiguable y que puede ser objeto de tests, encuestas y otras manipulaciones técnicas; pero esto no explica tampoco qué es una regla ni por qué el hombre establece reglas. Precisamente en su calidad de regla, el derecho nos permite comprender en qué sentido lo público introduce una homogeneidad en la sociedad.

En realidad, el derecho no es anterior a lo público, como si sólo existiera lo público allí donde existe el derecho. Por el contrario, siendo social por naturaleza, y puesto que, además, los reglamentos positivos sólo son valederos en una sociedad determi-

nada, el derecho supone una unidad política ya formada o en vías de formación, sea porque un grupo adquiera su independencia basándola en una comunidad étnica, lingüística u otra, sea porque una potencia conquistadora se esfuerce en amalgamar bajo una autoridad única poblaciones de orígenes distintos o colectividades políticas hasta entonces independientes. Los acontecimientos que han ocurrido de 1960 a 1962 en el Congo ex belga son la ilustración más reciente de lo dicho: hasta que la unidad política no fue realizada, es decir, hasta que la conciencia de formar una relación pública no hubo aparecido, ningún derecho podía ejercerse de forma valedera, salvo aquel que era impuesto desde el exterior por las tropas de la O.N.U. Para ser exactos, habría que decir que el derecho se manifiesta al mismo tiempo que se constituye lo público, es decir, que las disposiciones jurídicas dan forma a la voluntad pública, la modelan y la estructuran. Pero, de todas formas, la voluntad de unidad debe preexistir y es preciso que lo público esté por lo menos en vías de constitución, ya que de otro modo el derecho no tendría objeto, pues, ¿qué es lo que podría regularizar? Sea cual sea el fundamento de la unidad política, una comunidad étnica o una federación de carácter multinacional, la regularidad jurídica permanece siempre exterior a los seres: coordina las relaciones entre los individuos y entre los grupos, y los subordina a la autoridad política. No es, pues, ni fusión ni asimilación. El carácter exterior de cualquier organización política determina la naturaleza misma de las reglas. Estas se refieren a las individualidades (personas y grupos particulares), imponiéndoles obligaciones e integrándolas dentro de un conjunto. Dicho de otra manera, la regla es el principio de la conformación entre las partes y el todo.

Las reglas del derecho tejen toda clase de relaciones entre los miembros de la sociedad, obligando los unos a respetar a los otros, por lo menos exteriormente, armonizando en todo lo posible las distintas asociaciones y grupos, y determinando su área de rivalidad, de manera que las relaciones en el seno de la colectividad no son las de la simple coexistencia, sino las de un régimen común y, a veces, de un sistema jerárquico reconocido como valedero por el conjunto. En general, y especialmente hoy en día, las sociedades viven bajo un régimen común, en el sentido de que

todos los miembros son ciudadanos y son iguales ante la ley. En otras sociedades, la calidad de ciudadano estaba únicamente reservada a categorías determinadas de miembros, como ocurrió en la ciudad antigua, donde existían divisiones jerárquicas en «castas», «órdenes» o «clases». Sin embargo, sea cual sea el tipo de organización interior, hace falta una «acomodación» en la igualdad o en la desigualdad, sancionada por disposiciones jurídicas, pues de otro modo, lo público pierde su consistencia y la colectividad política se deshace. Entonces es cuando reinaría la simple coexistencia, próxima al estado de naturaleza descrito por Hobbes. En efecto, a veces ocurre que una sociedad cae en una especie de anarquía que rompe la unidad y torna caduco el derecho, pero al mismo tiempo, también lo público se desgasta, destrozado como una presa por bandas rivales. A pesar de que situaciones parecidas puedan durar un cierto tiempo, tarde o temprano una unidad política exterior se hará cargo de la colectividad, o bien el triunfo de uno de los partidos restablecerá la unidad, haciendo que el derecho recupere su autoridad y la noción de lo público su pleno significado.

La homogeneidad y regularidad que el derecho introduce en las relaciones públicas nunca son perfectas ni totales; la vida se opone a ello, ya que sin cesar hace que ciertas reglamentaciones caigan en desuso, y suscita conductas y procedimientos nuevos que, a su vez, deben regularizarse. Una sociedad que fuese presa de un marco jurídico rígido e inmutable, se esclerotizaría rápidamente. De hecho, no es sólo la vida interna de lo privado la que escapa al derecho, sino que en cualquier sociedad se despliegan fuerzas más o menos controlables, es decir, más o menos juridificables, potencias irregulares, a veces ocultas y clandestinas, que influyen en las estructuras públicas. No sólo el Estado no tiene siempre interés en combatirlas y puede contentarse con un control más o menos eficaz, sino que él mismo mantiene fuerzas ocultas para las necesidades de su policía, o bien para facilitar sus maniobras de política extranjera. Evidentemente, este juego tiene riesgos, sobre todo cuando las potencias clandestinas logran aprovecharse de la complicidad de extensas capas de la población. Sea como sea, estos fenómenos, tal vez útiles en el marco de la actividad política práctica, son incompatibles con la noción de lo pú-

blico, y desde este punto de vista constituyen aberraciones. Están, sobre todo, en contradicción con el ejercicio regular del poder judicial, que es una de las condiciones esenciales de la cohesión de la colectividad política. Entre el ideal y la realidad, la experiencia afirma su autoridad y también su validez, a veces en contra de la regularidad.

Ciertamente, la justicia civil exige publicidad, lo que significa que cualquier justicia está, desde el punto de vista político, incluida en el derecho positivo. En este caso, es justo lo que es conforme a la ley, injusto lo que va en contra de ella. Además, ocurre a menudo que la justicia por medio de la ley choca contra nuestras convicciones morales, o bien entra en conflicto con las reivindicaciones de la justicia ética; sin embargo, la coherencia que reclama lo público exige que no se deje a lo arbitrario de los jueces ni de la opinión individual la facultad de hacer la distinción entre lo justo y lo injusto. En otros términos, sólo hay regularidad cuando está basada en criterios, si no indiscutibles, por lo menos positivos, reconocidos y valederos para todos en la igualdad o la paridad definidas por la política. Es lógico que, por el contrario, los representantes de lo público, gobierno o parlamento, deben también respetar la regla. No hay justicia política posible si el poder es el primero en infringir arbitrariamente las leyes que promulgó. La independencia del legislador hacia la ley, en el sentido de que pueda modificarla o derogarla —poco importa el sistema, sea el de la separación de poderes o el de su acumulación—, no significa que esté fuera de lo público o sea trascendente a él. Esto sería un contrasentido, pues no existe una política exterior o superior a lo político, como tampoco podría haber otra ciencia fuera de la ciencia. Al igual que el mando es inherente al concepto de lo político, el poder legislativo también lo es. Por el contrario, su independencia forma parte integrante del concepto de lo público, como también la posibilidad del soberano de decidir en último recurso. Por consiguiente, a medida que la justicia civil exige publicidad, el procedimiento que tiende a modificar o derogar una ley debe también obedecer a una regularidad. Es, pues, totalmente estúpido creer que pueda hacerse una ley contra las leyes. Cuando un potentado cualquiera se imagina que puede obrar a su antojo con las leyes y las instituciones, el beneficio que saca de ello cir-

cunstancialmente para su prestigio individual con ocasión de un objetivo limitado, pone inevitablemente en evidencia la coherencia de la relación pública. Si no existe lo público, si no hay Estado salvo con la continuidad y regularidad, es evidente que las irregularidades del poder van contra la meta fijada. No hay duda de que las irregularidades cometidas por los representantes de lo público son infinitamente más dañinas para el Estado que la desobediencia política de los ciudadanos, que la mayoría de las veces es consecuencia de aquéllas, pues ponen más directamente en peligro la estabilidad y la unidad. Se puede trampear con las reglas del juego, pero al suprimir las reglas se suprime también el juego. Ciertamente, cualquier ley tiene como origen una voluntad arbitraria, pero una vez establecida, ya no es arbitraria, puesto que se convierte en disposición y criterio positivo del juicio y de la acción. En una palabra, una decisión singular pierde su singularidad.

De todas formas, así como no existe una costumbre única, tampoco hay en un Estado una ley única. Lo arbitrario que pudiera contener una disposición legislativa desaparece casi inevitablemente en virtud de la necesidad de una conformidad, que puede ser más o menos armoniosa, entre todas las leyes. Del mismo modo, las decisiones del mando, por individuales y discontinuas que puedan ser, pierden todo sentido si no se inscriben en el contexto de lo público. Volvemos a encontrarnos aquí con el problema de la solidaridad entre los distintos presupuestos de lo político: un mando que sea ejercido fuera de lo público no tiene ya nada de político.

80. Régimen y constitución.

Entre las distintas características de lo público que acabamos de analizar existe correlatividad, de manera que las debilidades de la una hacen caducas a las demás y deterioran la relación pública en general. Así, la ausencia de regularidad o la impotencia del derecho, suscitan la inestabilidad, que a su vez pone en peligro la unidad. Esta correlatividad significa que toda la vida política se encaja en lo público, de manera que, por su principio, llega a

ser incluso el presupuesto de la constitución de una unidad política, es decir, de su organización en un régimen determinado. No por mera casualidad, los griegos, que daban primacía a la vida pública, se preocuparon tanto de los problemas de la constitución, y a finales del siglo XVIII, cuando la noción de lo público eclipsó en la literatura la esfera de lo privado, el problema constitucional constituyó el centro de los debates. Políticamente, no hay, sin embargo, que tomar el concepto de constitución en el sentido estrecho que le ha dado la doctrina del constitucionalismo.

Cualquier sociedad política, por el hecho mismo de implicar una esfera pública, se halla constituida, pues de otro modo no sería política. Sea cual sea el régimen, tribal, patriarcal, patrimonial o estatal, se encuentran en él costumbres, principios y reglas que orientan la actividad política en un cierto sentido y determinan la naturaleza misma del régimen. Esto significa que cualquier colectividad política contiene, por su propia naturaleza, una constitución, por rudimentarias y toscas que sean las disposiciones que reglamenten la forma del poder, el principio de sucesión, las relaciones entre los miembros de la colectividad y la autoridad, etcétera. La constitución puede consistir, bien en normas tácitamente aceptadas y solamente sancionadas por la tradición, bien en convenciones explícitas, reunidas en un texto escrito y expresamente promulgado. A condición de tomar el término de constitución en su sentido más amplio, puede hacerse la distinción entre los distintos regímenes, entre el sistema patriarcal y el imperio, entre la democracia y la tiranía. A pesar de las variaciones históricamente contingentes de un régimen patriarcal a otro, son necesarios algunos principios determinantes y constantes para poder calificar un régimen de patriarcal. Decir de un régimen que es democrático es admitir que tiene una constitución democrática definida por ciertos criterios invariables, a pesar de la diversidad histórica de las formas de la democracia, ya que de otro modo, el concepto no tiene sentido. Está claro que, en estas condiciones, J. de Maistre y De Bonald estaban en lo cierto cuando declaraban que Francia tenía, antes de 1789, una constitución, contrariamente a lo que pretendían los diputados de la Asamblea constituyente, como Mounier, por ejemplo, que sólo recogió una idea en boga la

víspera de la convocatoria de los Estados generales (346). Cuando De Boniald escribe: «la constitución es existencia y naturaleza», expresa, independientemente del fundamento providencial que da a la política, una cosa muy justa, como veremos más adelante (347). Y cuando J. de Maistre responde a la pregunta: «¿Qué es una constitución? ¿No es la solución del siguiente problema: Teniendo en cuenta la población, costumbres, religión, situación geográfica, relaciones políticas, riquezas, las buenas y malas cualidades de una nación determinada, encontrar leyes que le convengan?» (348), no sólo vuelve a la doctrina del Esprit des Lois, de Montesquieu, sino que pone el dedo en una de las llagas de las constituciones escritas, que a veces no son más que puras construcciones artificiales, en la medida que pretenden *a priori* encerrar el porvenir de una sociedad en un sistema puramente racional, independientemente de las contingencias políticas e históricas.

Podemos, a partir de ahora mismo, subrayar algunos puntos importantes. Lo público no existe, o mejor, no se nos manifiesta más que como ya constituido, es decir, organizado, siquiera sea rudimentariamente. La manera concreta en que se halla constituido la llamamos régimen político. Aunque éste tenga en cada caso una estructura contingente y hasta variable en el curso de la historia de una misma unidad política, una colectividad política

(346) "Para probar que tenemos en Francia una Constitución, uno está obligado a remontarse hasta las Capitularias de los carolingios. Pero podrían, a lo sumo, servir para comprobar que teníamos antaño una Constitución, y que la hemos perdido durante casi diez siglos." J. J. MOUNIER, *Nouvelles observations sur les Etats Généraux de France*, 1789, p. 184. Este célebre texto no hace otra cosa que recoger —bajo distinta forma— otro texto igualmente célebre, de Volney: "Yo pregunto dónde está nuestra Constitución. ¿Quién la hizo? ¿Cuándo fue hecha? ¿Dónde está el código que la encierra? ¿Dónde los usos notorios y constantes que la forman?". C. DE VOLNEY, *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats-Généraux*, 1788, p. 5. Mucho más que los llamados actos de la constitución inglesa, son las distintas Cartas de las colonias inglesas en América y, sobre todo, después de la guerra de la independencia, la innovación constitucional de los Estados Unidos, las que influyeron sobre los publicistas de aquella época.

(347) DE BONALD, "Teoría del poder político y religioso", en las *Oeuvres* de De Bonald, ed. Le Clère, tomo I, p. 210. Evidentemente, no hay que tomar aquí el término "naturaleza" en el sentido de que haya una constitución natural —pues cualquier constitución política es histórica por el hecho de tener un fundamento convencional—, sino de que una colectividad política forma naturalmente una unidad, sin la cual no existiría.

(348) J. DE MAISTRE, "Considérations sur la France", en *Oeuvres complètes*, París-Lyon, 1924, p. 75. V. también del mismo autor, *Essai sur le principe générateur des constitutions*, *ibíd.*, t. I.

sólo está constituida si se define por un régimen determinado: patriarcal, feudal, monárquico, aristocrático, democrático, etc. En otros términos, la noción de lo público comporta analíticamente la de constitución, que a su vez se expresa concreta o materialmente en un régimen. Por interesante y hasta importante que sea la cuestión del análisis de los distintos regímenes y de su clasificación, no la estudiaremos aquí, pues queremos examinar más de cerca, y de manera general, el concepto de constitución en sí mismo y en sus relaciones con el de régimen.

Cuando se analiza el concepto de constitución desde el punto de vista político, y no solamente jurídico, es preciso distinguir distintos planos o niveles en que se utiliza también la noción, pero en distintos sentidos.

81. Primer sentido de la noción de constitución: la constitución política.

Todo lo que forma cuerpo está necesariamente constituido; así también el cuerpo político, en la medida en que es unidad y totalidad, es decir, en la medida en que es una realidad pública. A estas alturas, la constitución tiene un significado existencial, pues designa la colectividad política en su estructura conjunta y en su existencia concreta, en la medida en que es esta colectividad, y no otra, con su orden propio, la organización interna de sus distintas relaciones, la distribución de las competencias y de las funciones, su espíritu particular, costumbres, tradiciones, delimitación de la esfera de lo privado, etc. En otros términos, en la medida en que existen tribus, ciudades o Estados que se distinguen los unos de los otros y forman unidades independientes, como por ejemplo, Francia, Inglaterra, el Togo, el principado de Lichtenstein, aquellas totalidades políticas existen porque están constituidas. En este sentido entiende Aristóteles la constitución (πολιτεία) que define como un orden (τάξις) que regula la asociación en el interior de la unidad política y determina el modo de distribución de los poderes, así como el fin propio de la colectividad en tanto se halla de aquella manera asociada (349). Esta es la razón por la cual Isócrates pudo decir de la constitución que es el alma de la

(349) Aristóteles, *La política*, lib. IV, cap. I, 1289-a, 15-18.

ciudad (350). En general, hasta el siglo XVIII, todos los autores políticos, Santo Tomás de Aquino, y también Maquiavelo, Bodin, Hobbes y Rousseau, imaginaban la constitución en este sentido. De Bonald o De Maistre no la concebían de otro modo (351). Así como Hegel, cuando escribe en los *Principes de la philosophie du droit:* «Es esencial considerar la constitución como algo increado, aunque producido en el tiempo. Representa lo que existe en sí y para sí, que debe ser considerado como divino e inmutable y por encima de la esfera de lo que está creado» (352). A pesar de todas las confusiones que la doctrina del constitucionalismo introdujo en el lenguaje político y jurídico, este concepto de la constitución permanecerá siempre actual, pues de otro modo, la noción de lo público perdería toda consistencia y todo significado.

Este primer sentido es fundamental para la noción de lo público, al mismo tiempo que sirve de base a los demás sentidos que, sin él, perderían toda solidez y eficacia. Cualquier unidad política está necesariamente constituida y cada una tiene su constitución propia, en tanto integra en cada caso, según un espíritu determinado, las distintas capas y relaciones sociales, los grupos internos y las fuerzas que representan la religión, la economía, los partidos políticos, etc. Sin embargo, sería un error considerar la constitución en este primer sentido, como una realidad puramente estática, pues participa en el devenir de la unidad política, que de ella saca la fuerza y el dinamismo de su desarrollo histórico, en la medida en que exista concordancia entre las voluntades particulares y la voluntad pública. En este sentido, la constitución, lo mismo que siempre se incrusta en un régimen determinado, no está nunca ligada a un régimen definitivo. En otros términos, cualquier sociedad política está construida sobre las relaciones del mando y la obediencia, de lo privado y lo público, pero cada una concibe de manera distinta aquellas relaciones según el régimen político que sea el suyo en un momento dado. En el fondo, cada

(350) ISÓCRATES, *Aeropagitica*, 14: ψύχη πόλεως ἡ πολιτεία V. asimismo, sobre este tema, C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 4.

(351) En este sentido, J. DE MAISTRE escribe, después de Hume: "Hay siempre, en cada constitución, alguna cosa que no puede estar expresada", y critica el aforismo de Thomas Payne, que pretendía que una constitución no existe cuando no se la puede llevar en el bolsillo. J. DE MAIESTRE, *Considérations sur la France*, página 69.

(352) HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, París, 1940, & 273, p. 215.

régimen es aplicado por una colectividad, de una forma original. Así, la democracia tiene distinta fisonomía en los Estados Unidos, en Inglaterra, en Francia, o en Alemania, según el genio propio de cada una de estas naciones, y ese genio es el que determina su constitución general. No sólo la democracia, sino cualquier otro régimen, es modelado por una nación a su manera. Más allá de la sucesión de los más diversos regímenes, existe una voluntad constitutiva del cuerpo político, que se afirma como permanente. Francia pasó varias veces de la monarquía a la república, y a la inversa, pero continuó siendo, a pesar de aquellos cambios, un cuerpo político, por el hecho de que permanecía constituida cada vez en cada uno de ellos distintos regímenes. Sin embargo, a pesar de aquellas variaciones, no se debe sacar la conclusión de que un pueblo pueda estar constituido fuera de un régimen determinado.

La conexión entre constitución y régimen se manifiesta ya en el simple hecho de que, cualquier cambio de régimen, no sólo va acompañado de una nueva constitución jurídica, sino que tiende además a modificar las estructuras de la colectividad política. Ocurre a veces que en el curso de aquellos trastornos una nueva clase logra adueñarse del poder e introduce un espíritu nuevo en las relaciones entre lo público y lo privado; sin embargo, por numerosas que sean las innovaciones en estos dominios, no logran cambiar las condiciones geopolíticas ni, sobre todo, los presupuestos de lo político. La constitución en cuerpo político se basa en un cierto número de condiciones indispensables, que no podrían derogarse sin precipitar a la colectividad en la ruina. La democracia, por ejemplo, puede flexibilizar la relación entre mando y obediencia, y transformar verbalmente el gobierno en comisión de la voluntad general; a pesar de todo, por el hecho de que es un régimen político, es incapaz de suprimir la autoridad y los demás elementos constitutivos de lo público, sin dañar la unidad interior de la colectividad y, más generalmente, su misma existencia. La simple voluntad de asociación no es todavía una constitución en el sentido político de la palabra, tal como Hobbes lo demostró, de una manera que impide cualquier discusión. Tampoco existe una unidad política que fuese simplemente una unidad formal, sin encajar directamente en un régimen. Si se buscara una prueba

más de la relación íntima entre constitución política y régimen, se la podría encontrar en los usos del derecho internacional, aunque por razones de propaganda y de maniobra se toman, sobre todo hoy en día, ciertas libertades con el principio general. Por una parte, los demás Estados sólo reconocen un segundo Estado cuando está políticamente constituido, es decir, cuando el régimen aparece establecido, y por otra parte, en el caso de un cambio de régimen como consecuencia de un golpe de Estado o de una «revolución», se reconoce también el nuevo régimen en el instante en que asegura efectivamente la continuidad de la unidad política.

La constitución política en este primer sentido implica también que en ella reside el verdadero poder constituyente. Esto es lógico, pues a pesar de las fluctuaciones de las distintas constituciones expresas, aquélla es la potencia que garantiza la continuidad y la unidad del cuerpo político. Ninguna constitución escrita o expresa puede otorgarse a sí misma el poder constituyente, ya que sólo tiene validez a partir del día de su promulgación y no puede conceder ninguna delegación antes de existir. En otros términos, es preciso que primeramente exista una unidad política constituida, que puede luego establecer una constitución, pues de otro modo, habría que admitir lo absurdo de una posible discontinuidad del cuerpo político, en el sentido de que no existiría en el intervalo entre el triunfo de un golpe de Estado y el día de la promulgación de la nueva constitución, o bien otro absurdo: el de que una constitución jurídica o expresa podría, aun antes de existir, o bien antes de haber sido elaborada, prescribir de antemano las normas de su propia normatividad. También en un régimen provisional, en ausencia de cualquier constitución expresa, el cuerpo político permanece constituido. Poco importa, desde este punto de vista, a quién pertenece la iniciativa constitucional, a un individuo (al monarca, por ejemplo), a una asamblea o bien al pueblo entero, ya que primero es preciso que la colectividad se halle políticamente constituida para que una iniciativa tal tenga sentido. La constitución política, tal como la entendemos aquí, no necesita una norma superior que garantice su validez, pues se justifica por el hecho de su existencia misma como cuerpo político, como *potestas constituta*. Por consiguiente, una colectividad política no recibe la existencia en el momento en que se otorga una

constitución, pero sólo puede otorgársela si primero existe como unidad independiente. Además, este poder constituyente inmanente a la constitución política subsiste mientras la colectividad siga siendo un cuerpo político constituido. Es, pues, independiente de la sucesión de las constituciones jurídicas o expresas; no puede ser alienado, transferido ni cedido, pero permanece siempre presente en el seno de la unidad política.

Si el régimen expresa concretamente la constitución, ésta sufre inevitablemente las contradicciones, los desórdenes y las discordancias que agitan cualquier régimen. La verdad es que no existe y no puede existir un régimen absolutamente puro. «Esto significa —dice Proudhon— que consiste fundamentalmente en la oposición de dos términos que no pueden, ni absorberse el uno al otro, ni nunca excluirse. Así, en el Estado más autocrático, siempre se encontrará el elemento democrático, ya que la sensatez afirma que no hay rey sin súbditos, y recíprocamente, en toda democracia, el elemento autocrático vuelve a aparecer siempre, ya que siempre hay unidad de poder en el Estado, unidad en cada división orgánica y que, para asegurar la unidad de acción en el órgano, la mayoría de las veces lo individualizan y hacen de él un funcionario» (353). Esta antinomia, inherente a cualquier régimen, no tiene nada de extraordinario: no existe régimen perfecto que corresponda a nuestra idea del deber-ser. En efecto, al ser político, un régimen no puede ser una entidad para sí, que escape a las leyes generales de lo político y que pueda escoger ciertos aspectos de lo político, preferentemente a los demás considerados como nocivos, sino que se ve obligado a adoptar todo lo político en su esencia misma. Cada régimen refleja, pues, inevitablemente, todas las fuerzas que animan la vida política, la movilidad de las ideas, la variación de la opinión, las urgencias materiales, los ilogismos de la violencia, el deseo de paz o de equilibrio, etc. Ninguno es capaz de realizar enteramente en lo concreto sus aspiraciones ideales, ir hasta el final de sus consecuencias lógicas o permanecer sordo a las reivindicaciones de las ideologías y de los sistemas que lo combaten.

En estas condiciones, es un error el creer en una constitución

(353) P. J. Proudhon, *Contradictions Politiques, Théorie du Mouvement constitutionnel au XIXe siècle,* París, 1952, p. 215.

absolutamente universal, valedera indistintamente para cualquier colectividad política. Ciertamente, el genio humano se esfuerza sin cesar para elaborar la constitución perfecta, a la vez racional y bienhechora. Racional, por estar basada en una pura lógica interna y *a priori,* por eliminación intelectual de los obstáculos y de los antagonismos inherentes a cualquier sociedad; bienhechora porque sería la síntesis de todos los deseos e ideales que la humanidad formula desde que trata de vencer su historia. Todas estas tentativas fracasan cada vez, antes incluso de ser confrontadas con la realidad, ante estas simples cuestiones: ¿Qué es una constitución perfecta? ¿La que reserva, por ejemplo, un sitio a la religión, o aquella que la excluye? ¿Cuál es la religión que se halla en total concordancia con el sistema perfecto? O bien, ¿cuál es la que, en nombre de la pureza ética, se otorga el derecho de gobernar el arte? ¿O bien la que sea enteramente democrática y es base en la armonía de la voluntad general, excluyendo toda relación de dominación? Pero este anarquismo democrático, ¿sigue siendo político? (354). ¿Será la que se concede el jefe o los jefes más sabios, los más previsores, los más virtuosos y los más benevolentes? ¿Pero, según qué criterios hay que seleccionar a los hombres de esta naturaleza, si es que en realidad existen tales hombres? En efecto, todos estos proyectos plantean de antemano el problema como si ya estuviese resuelto según sus intenciones, porque admiten implícitamente la tesis, que toda experiencia y la historia humana contradicen, de que el bien no puede engendrar más que el bien y el mal sólo el mal (355). Ningún sistema

---

(354) A pesar de múltiples profesiones de fe del anarquismo democrático, PROUDHON reconoce: "Es un hecho, que yo no pretenderé empequeñecer, que la sociedad, a juzgar por las apariencias, no puede prescindir del gobierno. Nunca se vio a una nación un tanto civilizada, privada de este órgano esencial. Por todas partes, la potencia pública es proporcional a la civilización, o si se prefiere, la civilización está en razón de su gobierno. Sin gobierno, la sociedad cae bajo el estado salvaje: para las personas, nada de libertad, de propiedad, de seguridad; para las naciones, nada de riqueza, nada de moralidad, ningún progreso. El gobierno es, a la vez, el escudo que protege, la espada que venga, la balanza que determina el derecho, el ojo que vigila. A la menor inquietud, la sociedad se contrae y se agrupa en torno a un jefe... Tales palabras en mi boca no son sospechosas, y podéis tomar nota para el porvenir, de esta concesión definitiva." P. J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise,* París, 1931, t. II, p. 160.

(355) Para una crítica de esta tesis, ver "Politik als Beruf", de MAX WEBER, en *Le Savant et le Politique,* p. 190 y s.

universal racionalmente lógico o ético es capaz de triunfar definitivamente de las circunstancias, de la naturaleza polémica de la política, de las contradicciones de las esencias ni de la oposición y variedad de los deseos humanos. Nada puede demostrar que el hombre se acomode a una constitución perfecta, de manera que existen muchas posibilidades de que la tenga que imponer autoritariamente, en nombre de la idealidad, es decir, que incluso se halla en contradicción con los principios de tal constitución.

Como consecuencia de estas consideraciones, existen algunas precisiones que es posible aportar.

Primeramente, la constitución es otra cosa que el conjunto o la suma de las instituciones, ya que la razón de la unidad y de la continuidad de una colectividad es la que le confiere el carácter de una necesidad permanente o de un destino, sea cual sea el empleo, democrático o autocrático, que se haga de las instituciones, y sea cual sea, en el curso de los siglos, la forma de gobierno: monarquía, imperio, república o dictadura. Una sociedad es política cuando está constituida, cuando posee una potencia pública, siendo la independencia territorial la materialización concreta y visible de la unidad. Es lógico que sería erróneo ver en la constitución tan sólo un fenómeno jurídico, en el sentido en que G. Bourdeau, por ejemplo, declara que el Estado «es ante todo un fenómeno jurídico» y que, por consiguiente, su definición «no puede ser más que jurídica» (356). Mientras un pueblo no está constituido políticamente, no hay Estado ni tampoco derecho; es decir, que el derecho nace con la constitución de una potencia o de una relación pública. «Las leyes —decía ya Aristóteles— deben siempre basarse, y de hecho se basan, en las constituciones, y no las constituciones en las leyes» (357).

En segundo lugar, si una colectividad política existe por su voluntad, no necesita, como hemos dicho, ser legitimada jurídica o éticamente. Se justifica por su existencia misma. Lo que se hace objeto de legitimación es únicamente el régimen, por el hecho de antagonismo irreductible entre el principio absolutista y el principio democrático, pues es evidente que, por la naturaleza de las

(356) G. BURDEAU, *Traité de science politique*, París, 1949, t. II, p. 135.
(357) ARISTÓTELES, *La Política*, lib. IV, cap. I, 1289-a, 12-15.

cosas, el primer principio considerará siempre como ilegítimo al segundo, y así recíprocamente. En cuanto uno de aquellos regímenes desaparece, el otro ocupa su lugar, pues no existen vacantes en la constitución, ya que de otro modo la colectividad dejaría de existir políticamente. Por consiguiente, no se trata en absoluto de subordinar la constitución a una norma fundamental que le sea superior, como propone Kelsen. Es sabido que este autor plantea en principio, como hipótesis, una norma parecida, de la que derivarían, por jerarquía descendente, series de normas, de las cuales cada una estaría subordinada a la que le es superior. La constitución sería la norma inmediatamente inferior a esta norma fundamental, y determinaría por su parte la autoridad legislativa, que sería la norma de las leyes positivas (358). Una construcción de este tipo presenta eventualmente un interés metodológico desde el punto de vista de una teoría pura del derecho, pero no se percata de la realidad política ni de las relaciones entre política y derecho. Una colectividad es inmediatamente existente, y como tal, está necesariamente constituida; no podría depender, pues, de una norma que le fuese superior, y con mayor razón, simplemente supuesta. De hecho, no hay una norma independiente de la voluntad que la instituye. Es cierto que Kelsen admite que esta norma fundamental pierde su carácter hipotético cuando una colectividad la reconoce como valedera. Así, explica que la revolución sustituye una nueva norma fundamental, republicana por ejemplo, por otra norma, por ejemplo monárquica. En realidad, confunde régimen y constitución, o más exactamente, constitución jurídica o declarativa y constitución política, y finalmente, reduce la constitución a una cuestión de procedimiento. Sin embargo, una unidad política decide por sí misma de su ser, sin subordinarse a una norma trascendente. Por tanto, siendo existente, es como puede dar prefe-

(358) H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 116-117 y 122-123. Esta posición es por lo menos extraña, pues niega la realidad política en nombre de un imperialismo jurídico. Hasta puede uno preguntarse si el concepto de "ciencia política" todavía conserva un sentido, por el hecho de que la confusión entre el derecho y la política que sirve de postulado a esta obra es tal, que el autor procura incluso hacer la teoría jurídica de los fenómenos políticos que escapan totalmente al derecho. Se podría declarar, de forma igualmente gratuita, que la historia es ante todo un fenómeno biológico, y el arte un fenómeno psicológico, cuya definición no podría ser, en el primer caso, más que biológica, y en el segundo, más que psicológica.

rencia a uno u otro principio de legitimidad y determinar normativamente sus actos. Allí donde no hay ser, tampoco hay deber-ser.

En tercer lugar, es utópico oponer sociedad y política, en el sentido en que Proudhon y también algunos juristas como M. Hauriou realizan una separación entre la constitución social y la constitución política (359). Según Proudhon, la primera se refiere a un libre contrato y un equilibrio de los intereses, basados en una especie de armonía económica realizada por el trabajo. La división del trabajo, el comercio, el crédito y la propiedad, mientras la segunda tendrá como base la autoridad con sus corolarios, que son la distinción de clases, la separación de poderes, la centralización administrativa y la jerarquía judicial (360). Esta separación no es, en el fondo, más que un ejemplo de las numerosas contradicciones de la filosofía proudhoniana, en la medida en que reconoce la necesidad de un gobierno, pero se dedica a soñar en una anarquía capaz de aniquilar el gobierno por la sociedad. Como la mayoría de los socialistas del siglo XIX, Proudhon no se cansa de esperar una espontaneidad inocente de la sociedad, que tal vez un día logrará vencer la fatalidad de la dominación y de la potencia (361). De hecho, esta dualidad de la constitución social y de la constitución política es artificial, pues la sociedad no es neutral, ni tampoco una entidad para sí; es lo que los hombres la hacen ser. No hay sociedad que sea puramente sociedad, salvo como una hipótesis para la sociología, es decir, que no es independiente de los hombres que en ella viven, de la competencia económica, de las luchas políticas, de las rivalidades religiosas, de los conflictos morales, de los antagonismos entre escuelas artísticas, etc. Con mayor precisión, no hay una sociedad constituida en pura sociedad; por el contrario, es sociedad porque está constituida políticamente, porque contiene relaciones entre mando y

---

(359) "Distingo en cualquier sociedad dos especies de constituciones: una, que llamo constitución social, y otra, que es la constitución política; la primera, íntima de la Humanidad, liberal, necesaria, y cuyo desarrollo consiste, sobre todo, en debilitar y apartar poco a poco a la segunda, esencialmente ficticia, restrictiva y transitoria." P. J. PROUDHON, *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, París, 1929, 2.ª ed., p. 626.

(360) PROUDHON, *ibíd.*, p. 217.

(361) PROUDHON admite que la sociedad "se mueve por sí misma" (*ibíd.*, p. 94) y llega hasta declarar que puede, "sin temer un error absoluto e inmediato, seguir su instinto y abandonarse a su libre albedrío". (*Ibíd.*, p. 77.)

obediencia, distinción entre amigo y enemigo, entre lo privado y lo público, y además, relaciones económicas, religiosas y otras. No hay constitución social que no sea política.

En cuarto lugar, si una colectividad está constituida políticamente, modelada únicamente dentro de un régimen determinado, hay que admitir con C. Schmitt, que ciertas disposiciones, generalmente incluidas en las constituciones jurídicas escritas, no tienen, de hecho, ningún carácter jurídico y más bien son del dominio de la noción de constitución en este primer sentido. Así ocurre en particular con todas las que definen el régimen; por ejemplo, las que declaran que la nación X es una república, o que el pueblo X se otorgó tal constitución. Disposiciones de este tipo no llegan ni a ser leyes o normas fundamentales, ya que expresan una decisión política concreta, concerniente a la realidad de la colectividad como unidad política autónoma. Determinan, pues, aquélla en su ser, en su sustancia misma; lo que significa que, sin ellas, la unidad política no tendría existencia (362).

82. Segundo sentido: la constitución jurídica.

El segundo sentido del término «constitución», el más corriente, designa el conjunto de las reglas llamadas constitucionales, es decir, el conjunto de las disposiciones particulares que, dentro de un régimen determinado, reglamentan el ejercicio del poder, circunstancialmente la separación de poderes, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el régimen escolar, el nombramiento de altos funcionarios, la competencia de los distintos cuerpos del Estado, etcétera. En este sentido es en el que los juristas hablan de un derecho constitucional. La diferencia entre este nivel y el anterior consiste en que, en esta ocasión, nos encontramos frente a una codificación de verdaderas leyes o normas, que presuponen la existencia de una unidad política ya realizada (363).

La constitución, en este segundo sentido, ya no es formativa de la colectividad política, sino únicamente reguladora. No tiende

---

(362) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 24.

(363) En su *Verfassungslehre* (p. 3-41), C. Schmitt distingue muy netamente estos dos sentidos del término de constitución, y llama al primero concepto absoluto de la constitución, y al segundo, concepto relativo o positivo de la constitución. O bien, empleando la antítesis entre ser y tener, dice que, en el primer caso, la colectividad política *es* constitución; en el segundo, *tiene* una constitución.

hacia la unidad política en su conjunto y en su ser, sino que consiste sobre todo en una serie de convenciones que tienen un carácter de procedimientos destinados a organizar el funcionamiento interno de los distintos órganos del Estado. En este caso, la constitución posee un significado esencialmente normativo, ya que sus reglas tienen como mira esencial la de normalizar las distintas funciones en el seno del Estado ya constituido. Se trata, pues, muy exactamente de leyes que, a diferencia de las leyes corrientes, no pueden, en general, ser modificadas más que por un procedimiento especial, fijado en general por la constitución misma, a pesar de que en algún país, como Inglaterra, la ley constitucional puede ser reformada en las mismas condiciones que una simple ley. Por consiguiente, las constituciones jurídicas son más o menos rígidas de un Estado a otro, según que las modificaciones estén subordinadas a un procedimiento más o menos riguroso. En la mayoría de los casos, sobre todo en el régimen parlamentario (exceptuando a Inglaterra), la modificación constitucional exige una mayoría de los dos tercios del colegio investido de poder constitucional, mientras que para la ley corriente, es suficiente la simple mayoría. En los regímenes que rechazan el principio de legitimidad democrática, el autócrata puede otorgar una nueva constitución o modificar la que está en vigor mediante una decisión análoga a la de la promulgación de una ley corriente. Sea cual fuese el favor del constitucionalismo en una época determinada de nuestra historia, está claro que entre la ley constitucional y la ley corriente hay tan sólo una diferencia de gradación y no de naturaleza, en el sentido de que, la primera, tiene un carácter más excepcional, que va acompañado generalmente de ciertas formalidades y de una cierta solemnidad, al mismo tiempo que exige más precauciones para la supervivencia del régimen. Para emplear un lenguaje más jurídico, puede decirse, con Jellinek, que la ley constitucional tiene una autoridad jurídica *(Gesetzkraft)* superior a la de la ley corriente (364), lo que quiere decir, sobre todo, que es más ceremonial. Es cierto que hubo un tiempo en que los hombres luchaban por obtener una constitución, como si tal lucha hubiese de trans-

(364) G. JELLINECK, *Allgemeine Staatslehre*, 3.ª ed., Berlín, 1914, p. 520 y *Gesetz und Verordnung*, Friburgo en Brisbau, 1887, p. 263. V. igualmente P. LABAND, *Staatsrecht des deutschen Reiches*, Tubingen, 1878, t. II, p. 37.

formar la esencia de lo político (el prestigio del que goza aún hoy en día el derecho constitucional es una supervivencia de aquella esperanza). Sin embargo, como consecuencia de innumerables y continuos trastornos constitucionales en casi todos los países, se pudo ver rápidamente que, en el fondo, desde el punto de vista jurídico, la ley constitucional no era distinta de la ley corriente y que el hecho de crear obstáculos para limitar las posibilidades de modificarla tenía sobre todo un significado político: impedir a una mayoría privilegiada el poner en tela de juicio, a su antojo, la estabilidad del Estado. Puede observarse, no sin ironía, que la sola y verdadera ley constitucional es la que prevé las modificaciones constitucionales, es decir, que todas las demás disposiciones de una constitución son valederas bajo reserva de una eventual modificación. Esta ironía es saludable en la medida que plantea directamente el problema de las relaciones entre la constitución jurídica y lo político, que analizaremos más adelante, después de haber estudiado más de cerca la naturaleza de la codificación constitucional.

La constitución jurídica o institucional consiste esencialmente en un conjunto limitado, a veces solamente enumerativo, de reglas destinadas a organizar en un amplio sentido la vida pública de la manera más razonable y más racional posible. Existen dos clases de constituciones: las constituciones de costumbres (como la inglesa) y las constituciones escritas o declarativas (las más corrientes). La primera especie, caracterizada por una gran flexibilidad, sin preocuparse de las incoherencias, contradicciones y oscuridad, tiene como base la tradición y la experiencia, lo que no significa que sea sierva de la costumbre; por el contrario, a medida que se efectúa el desarrollo histórico de la colectividad, antiguas costumbres caen en desuso y nuevas costumbres adquieren, con la repetición y el consentimiento tácito recíproco, la autoridad de la costumbre. Es, pues, constantemente modificable, fuera de cualquier procedimiento especial, lo que significa que no es, como algunos han llegado a creerlo, obra de la naturaleza —en el sentido de lo que antaño se llamaba constitución natural—, sino obra de la historia, ya que por aprobación o acuerdo tácito pueden añadirse a las antiguas, nuevas convenciones. En otros términos, sigue siendo la obra de la voluntad institucional, salvo que

no existe poder constituyente calificado y previsto oficialmente.

Las constituciones escritas o declarativas se caracterizan, al contrario, por una mayor rigidez. Por única decisión, tomada súbitamente, pretenden anticiparse al porvenir y dar una forma precisa y sin retorno a la vida pública, bajo reservas de circunstanciales modificaciones, si el texto prevé este procedimiento; pero aquellas modificaciones son siempre parciales. Se basan, pues, en una voluntad deliberada y creadora del soberano, que se expresa en sólo acto y da así origen a una constitución generalmente abstracta, si no dogmática. A pesar de que ya en la antigüedad se encuentran tales constituciones, principalmente en Atenas, son sobre todo fruto del espíritu moderno y de la racionalización creciente de nuestra civilización. Ocurre a menudo que se introducen en la codificación elementos que no tienen, propiamente hablando, ningún significado constitucional, sea por expresar solamente preocupaciones ocasionales y contingentes, o la ideología de moda en un momento determinado, sea porque reflejan la particularidad del programa del partido que elaboró el texto. A veces también, la preocupación por la adecuación lógica y la perfección teórica conduce a los autores a descuidar la verdadera relación de las fuerzas políticas y sociales y de los equívocos de lo real. En ambos casos, sobre todo si el procedimiento de revisión está unido a condiciones demasiado rigurosas, es casi inevitable que, con los cambios en la constelación política y la sucesión de las generaciones, las formaciones políticas se encuentren mal a sus anchas en tal marco constitucional, por cuanto están decididas a respetarlo. Es poco frecuente que la costumbre tenga bastante autoridad para permitir una cierta libertad en la interpretación y anexión de enmiendas apropiadas, tal como puede observarse en la historia constitucional de los Estados Unidos. En general, los golpes de Estado políticos anulan la antigua constitución y reconstruyen totalmente una nueva que, a pesar de ciertas modificaciones y retoques, está elaborada sobre las mismas bases que la anterior.

Sólo puede rendirse homenaje a la perspicacia de Burke, que en sus *Réflexions sur la Révolution Française* ha previsto con mucha claridad las consecuencias de las innovaciones constitucionales hechas en Francia a partir de 1789, en particular la catarata

de constituciones, en vista de que, en nombre de los principios de orden «geométrico y aritmético», cada nueva generación sufre la tentación de construir su propio sistema, aunque exista semejanza con las moscas, «que un mismo verano ve nacer y morir» (365). La inestabilidad que hace peligrar la continuidad de la cosa pública es, en efecto, un vicio inherente al exceso de racionalidad y de jurisdicción, por dos razones: *a)* Una constitución escrita tiene, por así decirlo, normalmente tendencia a formar un todo en sí, un sistema acabado, suficiente y cerrado, ya que en principio, en la decisión soberana y única que anticipa el porvenir, el poder constituyente debe hacerse la ilusión de abarcar todos los problemas y preverlo todo. De hecho, nunca una constitución está capacitada para ocuparse de toda la potencia pública, y con mayor razón de toda la actividad política. Aunque al principio se aproxime a una codificación racional casi completa, el desarrollo mismo de la actividad política y de la dialéctica de lo privado y lo público introducirá rápidamente algunas desviaciones. Si ocurre que se concede dignidad constitucional a simples disposiciones reglamentarias, circunstanciales y transitorias, en cambio, ninguna constitución podrá nunca englobar la totalidad de elementos constitucionales, pues no a todos se les puede reflejar en una regla positiva fija. En particular, conceptos tan importantes como los de libertad e igualdad, son rebeldes a una codificación precisa. Cualquier nueva constitución se presenta como un principio absoluto, pero como nunca nace por sí misma, adopta tácitamente antiguas disposiciones, aunque sólo sea para preservar la continuidad de la relación pública. Es cierto que los artículos que prevén la posibilidad de una revisión pueden considerarse como cláusulas de protección: en general son, sin embargo, más bien frenos que verdaderas garantías de adaptabilidad, es decir, contribuyen sobre todo a mantener el sistema cerrado. *b)* Al redactar una constitución escrita, el poder constituyente se transforma en artífice. Aquel esteticismo político se ve casi inevitablemente llevado a persuadirle de que podrá crear, gracias a las disposiciones nuevas, un mundo nuevo, o por lo menos, regenerar lo político mediante la invención de formas nuevas. De hecho, como en el arte, no hay

(365) E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, París, 1923, p. 96 y 173.

formas nuevas por descubrir en política. En este aspecto, también las obras de Burke, de J. de Maistre o de Hegel están llenas de enseñanza cuando muestran cómo la voluntad de originalidad y de innovaciones intempestivas, corre el riesgo de ser víctima de las necesidades de la experiencia y del peso de lo político (366). Y es que, en política, la potencia creadora debe sobre todo ejercerse en la actividad cotidiana para cumplir eficazmente la meta de lo político, y no en el arreglo lógico y armonioso de principios abstractos y *a priori*. Este último método, que siempre pretende rehacerlo todo, como una obra de arte, desemboca en la modificación de las cosas por principio y no por necesidad, y en reformar a menudo lo que no necesita ser reformado. Existen purezas inútiles, esto es, irracionales e inexcusables.

A pesar de su tendencia a formar un sistema cerrado, a veces, bajo el aspecto de un resumen doctrinal, la constitución institucional o positiva no es, en el fondo, sino una suma más o menos coherente de leyes llamadas constitucionales. Así como el conjunto de leyes no es conmensurable con la vida real y concreta de una colectividad política, tampoco la constitución escrita, por racional y lógica que sea, es el equivalente de la vida pública. Ninguna regla ni tampoco el libro más completo de reglas están capacitados para sincronizarse con la realidad. Toda historia es una mezcla de necesidades y casualidades. También la constitución más amplia, más explícita, más detallada y más acabada, desde el punto de vista teórico, es una reunión de reglas, normas y disposiciones. En realidad, y la experiencia lo confirma constantemente, una constitución excesivamente minuciosa es, sobre todo, molesta. Parece que, en este aspecto, Napoleón vio con claridad cuando declaraba que una buena constitución debe ser breve y oscura; lo que significa que la flexibilidad de la costumbre debe poder contrarrestar la rigidez de la codificación y suplir sus insuficiencias. Quiérase o no, una constitución positiva, por bella que sea teóricamente, y generosa prácticamente, implica elecciones limpias, una orientación definida, y limita forzosamente, de manera dema-

(366) Atengámonos únicamente a HEGEL: "Querer dar a un pueblo *a priori*, una constitución *a priori*, aunque por su contenido sea más o menos racional, es una fantasía que descuida el elemento que hace de ella algo más que un ente de razón. Cada pueblo tiene, pues, la constitución que le conviene y que se le adapta." *Principes de la Philosophie du Droit*, & 274, p. 215.

siado unilateral, las interpretaciones. Sea o no consuetudinaria, cualquier constitución implica ya, en virtud de su concepto, una limitación. Podemos preguntarnos, pues, con razón, si es bueno encarcelar la vida pública y política en un orden todavía más rígido, que le impida dominar, por respeto a una legalidad demasiado estrecha, las casualidades y las circunstancias. Ninguna previsión, aunque estadísticamente exacta, es dueña absoluta de los posibles efectos, de los incidentes y del alcance de los riesgos.

Aunque una fenomenología debe ser análisis crítico, no es su papel el de empequeñecer la importancia jurídica y política de este tipo de constituciones. El hecho es que, si bien pueden gozar de una longevidad comparable a las de Inglaterra, Estados Unidos o Suiza, ejercen no sólo una influencia determinante en cuanto a la estabilidad del régimen, del orden interior y de la orientación de la política general, sino que también tienen profundas repercusiones sobre el destino de un pueblo, sobre el espíritu cívico de los miembros de la colectividad y, más generalmente, sobre su cultura. Nada más artificial, en este caso, que separar la constitución del movimiento de opinión que la sostiene, sobre todo porque entonces aparece como un acontecimiento político y social absolutamente capital. Tampoco hay que olvidar que la lucha, larga, dura y penosa para obtener el otorgamiento de una Carta o el establecimiento de una constitución, significó para los hombres el acceso a la dignidad de ciudadanos y a menudo a la de hombres, sin más. Desde este punto de vista, la lucha fue coronada por el éxito, a pesar de las otras decepciones que resultaron de la manía constitucional. Puede ser que consideremos hoy en día con demasiada pereza este hecho como una conquista que ya no tiene razón de conmovernos, de manera que descuidamos también el significado político profundo de una constitución. ¿Cuál es éste?

No hay duda de que una constitución integra más el poder en el Estado y en la sociedad, y por este hecho, a pesar de que no transforma la esencia de lo político, es capaz, a condición de que la costumbre pueda flexibilizar las reglas, de instaurar la estabilidad por una distribución razonable de las competencias y un cómodo reparto del equilibrio de fuerzas políticas y sociales. Al tiempo que limita la arbitrariedad de las decisiones, inspira con-

fianza por la regularidad que introduce en la esfera de lo público asociando el derecho a la fuerza. Es, pues, la fuente de la legitimidad racional, cosa fundamental en una civilización dominada por una racionalización creciente. En otros términos, en una constitución, lo político encuentra los medios para dominarse a sí mismo, ya que, por el hecho de ser una codificación, cualquier constitución supone limitación, sin descuidar la libertad necesaria del soberano en caso de crisis.

Esta limitación se manifiesta de una manera doble:

a) La regularidad que aporta permite exorcizar en parte el miedo, que es inherente a lo político. Contribuye a fortalecer la concordia, pues una vez reconocida la legitimidad, el miedo recíproco del poder y de los ciudadanos tiende a desaparecer. Desde este punto de vista, es esencial que una constitución quede como instrumento técnico y no pueda servir de arma ideológica que un partido o una fracción de la población maneje a su antojo contra los demás. Su carácter limitativo está destinado a prever o restringir los posibles abusos, no a llevar un mensaje polémico, a pesar de que las intenciones sean inmejorables. Desde el momento en que en una colectividad se otorga una constitución, de tal manera que los partidos representados encuentren suficientes razones para desechar una y otra vez partes del texto, es de temer que aquella hostilidad se transforme casi inevitablemente en un rechazo del conjunto de la constitución. La lucha política suscita ya por sí misma tantas rivalidades y conflictos, que es inútil y hasta absurdo el acusarles aún más por antagonismos constitucionales. Es más que probable que la mayoría de los trastornos constitucionales y la avalancha de regímenes desde hace casi dos siglos, tienen en gran parte como origen el carácter agresivo de ciertas constituciones, porque sus autores veían en ello más un instrumento de combate —incluyendo en él disposiciones no directamente constitucionales— que una herramienta técnica al servicio de la relación pública. Hasta es posible que, en ciertos países, como consecuencia de estas torpezas, la división de los espíritus sea tan grande que ninguna constitución se encuentra capaz en ciertos momentos para durar mucho tiempo.

b) La limitación constitucional, no sólo tiene como objeto

el evitar los abusos de la política, en general, sino también el ser una especie de barandilla protectora del régimen contra sus propios excesos, impidiéndole deslizarse por la pendiente que la arrastra hacia su extremo ideológico. Una democracia pura, o por lo menos lo que se entiende generalmente por esto cuando se habla de democratización generalizada, es un poder degenerado, pues como ya hemos visto, ningún régimen podría, sin derrumbarse, despreciar las leyes y los presupuestos de lo político, y ninguno está exento de las maniobras o prácticas que el mismo atribuye a sus competidores. En resumen, si bien existe un principio en cada régimen, en el sentido aludido por Montesquieu, en la práctica, sin embargo, todos son mixtos. Del mismo modo que una aristocracia no podría dar la forma aristocrática a todas las relaciones políticas y sociales sin perder su sustancia aristocrática, y que el despotismo no puede construir a su imagen las demás relaciones (la familia, las distintas asociaciones) sin dañar su principio, la democracia tampoco puede democratizarlo todo sin condenarse ella misma, pues cualquier exceso es dañino para un principio. No porque la democratización a ultranza sea un abuso «democrático», deja de ser un abuso (367). Como cualquier otra realidad política, incluida la libertad y la igualdad, la constitución puede ser un instrumento de enaltecimiento o esclavitud del hombre. Si tantos seres han muerto para obtener una constitución, otros mueren hoy en día bajo los golpes del formalismo constitucional. Esto significa que el tema de la corrupción de los regímenes y de las constituciones no ha perdido actualidad.

---

(367) La corrupción de regímenes era un tema central del pensamiento político antiguo. Tal vez fuera un error el descuidarlo hoy en día y menospreciarlo en nombre de la filosofía progresista. (V. R. ARON, "De la corruption des régimes politiques", en la revista *Le Contrat Social,* vol. II, n.º 6, noviembre 1958). La idea de progreso no es apenas familiar, pues desde hace aproximadamente dos siglos venimos dudando de su justeza y universalidad. Ciertamente, la teoría de la corrupción de las constituciones está unida, en Platón, Aristóteles y otros escritores de su tiempo, a una concepción filosófica del ciclo; sin embargo, su reflexión política se dirige hacia la experiencia rica y variada de la decadencia de innumerables ciudades de Grecia y de la Gran Grecia. No se la puede despreciar. Por el contrario, se puede encontrar extensa materia para la meditación en el libro VIII de *La República,* de PLATÓN, y en los libros VI y VII de *La Política,* de ARISTÓTELES, particularmente en lo que concierne a las relaciones entre la autoridad y la igualdad. De todas formas, esta cuestión fue objeto, en la actualidad, del interesante análisis de Lord ACTON, *Histoire de la Liberté dans L'Antiquité et dans le Christianisme,* París, 1878.

Por consiguiente, a pesar de que la constitución sea formalmente una codificación de carácter jurídico, su significado político sigue siendo determinante. Esto significa que no vale por sí misma, por su perfección o por su lógica jurídica intrínseca, sino por sus relaciones con la constitución en el primer sentido. Si una colectividad y su esfera pública no están fuertemente constituidas, la constitución positiva, por extraordinaria que pueda ser, es incapaz de disipar las discordias, disensiones, perturbaciones y sediciones. En último recurso, sólo queda, para decidir, la voluntad política ejercida como soberana en el marco de la constitución legal, si ésta es la razón de la legitimidad. Aunque sea cierto que una constitución positiva o jurídica es obra de una voluntad creadora, no puede sin embargo unificar a los que se obstinan en permanecer políticamente desunidos. Desgraciadamente, y tocamos aquí una cuestión penosa de la política interior contemporánea, la dialéctica entre la constitución política y la constitución jurídica adquirió hoy en día una importancia tal, a causa de la influencia que los debates constitucionales ejercen sobre los espíritus, que los motivos de discordias internas más graves son generalmente de orden constitucional. Asistimos, efectivamente, a una rivalidad entre los principios de legitimidad, en el sentido empleado por G. Ferrero, y como cuando una especie de legitimidad se ha vuelto universalmente predominante, la lucha continúa. Por tanto, la legitimidad democrática es más o menos unánimemente aceptada hoy en día, pero los conflictos continúan oponiendo a los partidarios de las distintas formas de democracia: los de la democracia de tipo aristocrático o parlamentario, los de la democracia de tipo monárquico o presidencial, los de la democracia popular de tendencia jacobina o tiránica, etc. En este sentido, es casi imposible que una constitución positiva pueda transformarse en un instrumento técnico neutral: es casi siempre una operación política, lo que no disminuye en nada el alcance de las anteriores consideraciones sobre los peligros de una constitución polémica. En efecto, este tipo de polémica sostiene justamente la rivalidad entre los distintos tipos de legitimidad, y no deja a la costumbre y a los usos la posibilidad de pulir los principios. De ahí los trastornos, innovaciones, modificaciones y revisiones constitucionales que nos han autorizado a decir anteriormente que la ley

constitucional fundamental parecía ser la que fija las modalidades de la revisión. Es evidente que las razones de una modificación constitucional son políticas y no jurídicas, lo que aclara la pretendida autonomía del derecho constitucional. Pero queda un punto importante: ¿hasta dónde puede llegar la revisión? ¿Puede ser total o sólo parcial? Y, finalmente, cuando una de las disposiciones estipula que el régimen es republicano y democrático o parlamentario, ¿se le puede modificar para instaurar un régimen monárquico o presidencial? (368). Si se admite esta última interpretación (se sabe que la constitución francesa de 1875 tenía un espíritu monárquico y que sirvió finalmente para fortalecer la república), se puede argumentar que este procedimiento facilita la continuidad constitucional, ya que, en último caso, podrían conservarse todos los demás artículos y modificar tan sólo la forma del régimen. A esto, los adversarios contestan que el elemento capital de una constitución escrita consiste precisamente en la definición del régimen. Como una constitución no puede nacer de sí misma, sino de la constitución en el primer sentido, tampoco podría anularse por sí misma, pues un cambio de régimen es forzosamente un cambio de constitución jurídica. Además, las modalidades de revisión no sacan su poder de sí mismas, sino de la constitución en su totalidad. Este debate sólo tendría un interés teórico si no demostrara, una vez más, que el derecho escrito sin contar con las costumbres, es un factor de inestabilidad. La regla jurídica es rígida, y por este hecho, suscita divisiones y antagonismos de principio, que únicamente la costumbre es capaz de paliar. En la medida en que la acción política es ante todo un asunto de voluntad y no de especulación teórica, de tacto y de olfato, y no de deducción o de coherencia abstractiva, es evidente que ha de apoyarse también en la experiencia y la tradición. Una colectividad política se constituye, no sólo con reglas explícitas y normas claras, sino también con usos, costumbres, trivialidades, e incluso hipocresías: con todas las cosas que niega

(368) Hacia los años de 1930 esta cuestión dio lugar en Alemania a una viva controversia a propósito de la revisión de la constitución de Weimar. Eminentes juristas sostenían la tesis de la posibilidad de una revisión total, y hasta de un cambio de régimen; otros, en particular C. SCHMITT, desechaban esta interpretación. V. sobre este tema, C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, p. 19-20, y *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlín, 1958, p. 38-39 y 58-59.

el *a priori*. Así, mientras una constitución escrita permanece al margen de la constitución política para pulir en sus detalles las reglas y los principios, entra inevitablemente en la zarabanda de las revisiones y modificaciones impuestas por la práctica política. Puede decirse que una constitución se hace tanto más política, en el sentido polémico e ideológico, cuanto más se aparta de la constitución propiamente política en el primer sentido del término. En realidad, el juego político es demasiado vital, y por este hecho, demasiado peligroso y demasiado movedizo como para ser edificado únicamente sobre principios y revisiones de principios.

83. TERCER SENTIDO: LA CONSTITUCIÓN IDEOLÓGICA.

En tercer lugar, la noción de constitución está equiparada a un tipo particular de constitución, esto es, aquel que preconizaba el constitucionalismo. Cualquier régimen, sea tiránico o despótico, puede otorgar una constitución en el segundo sentido que acabamos de examinar. Así, el de Nasser y otros regímenes militares con tendencia dictatorial, han hecho aprobar por una asamblea o por el pueblo «su» constitución. Sin embargo, un gran número de juristas y hombres políticos niegan a las leyes orgánicas que no respetan los principios del liberalismo constitucional la calidad de «verdadera» constitución, hasta tal punto, que ciertos tratados de derecho constitucional, el de Esmein, por ejemplo, se ocupan sólo de las constituciones americana, inglesa, francesa, y descuidan deliberadamente el estudio de las otras que no responden a las normas de constitucionalismo. La identificación de la noción de constitución y de constitución liberal sigue dominando también hoy en día, por lo menos de manera latente, las discusiones constitucionales. A pesar de que la constitución staliniana de 1936 se presente como un texto flexible que se propone codificar las adquisiciones de la revolución socialista y soviética esperando «el nuevo paso adelante» en el camino del comunismo, contiene, a pesar de todo, por lo menos en principio, disposiciones copiadas del liberalismo, aunque no hayan sido aplicadas en realidad. Esta insistencia en reservar exclusivamente a la constitución liberal el título de única constitución valedera y verdadera, se explica históricamente por el recuerdo de la lucha sostenida

en el curso del siglo XIX para arrancar a los monarcas una constitución cuyo concepto era inseparable de los principios de libertad.

Es cierto que, desde hace algunos decenios, asistimos al ocaso de esta concepción tradicional e histórica; primero, porque la ley constitucional ha perdido su prestigio y se encuentra cada vez más relegada a la categoría de una ley corriente que es preciso modificar según las necesidades de la política y adaptar a las condiciones cambiantes de la civilización; luego, porque el constitucionalismo había idealizado los principios constitucionales, y el desinterés y la duda acaban, a la larga, por hacer vacilar la fe en un ideal que no se realiza. En efecto, siempre hubo entre el ideal del derecho constitucional clásico y tradicional y las aplicaciones hechas por la política práctica, una distancia tal que, según una antigua costumbre, el hombre prefiere renunciar a una «bella idea», a confesar su voluntad de traición o de impotencia. En otros términos, con la violación de la constitución, que es ya un hecho corriente, sea bajo la presión de la necesidad, sea bajo la de las ideologías, la revisión y el trastorno constitucionales han adquirido más importancia que la constitución misma, es decir, que lo que primitivamente pasaba por secundario se ha vuelto esencial. La imposibilidad de hacer coincidir las variaciones en la relación de las fuerzas, así como los cambios políticos que se derivan de las categorías del derecho constitucional y del régimen constitucionalista, fue finalmente atribuida a la noción de constitución. Al mismo tiempo, ésta vuelve a adquirir su significado de instrumento técnico para asegurar la estabilidad y el orden que tenía con anterioridad a la aparición de la doctrina constitucionalista. Por todas estas razones, nos contentaremos con aludir a aquel tercer sentido, indicando rápidamente en qué consiste (369).

---

(369) El constitucionalismo nunca formó una doctrina política filosóficamente coherente. Está hecho con aportaciones de muy distinta procedencia. En el segundo *Traité sur le gouvernement civil* (1690), de LOCKE, se encuentra una primera formulación bastante racional: primacía del poder legislativo sobre el poder ejecutivo, sin tener ambos que reunirse en las mismas manos. El papel del ejecutivo debe ser limitado a la función administrativa, pero el legislativo debe también respetar ciertos límites constituidos por la esfera de lo privado, de la propiedad y de los derechos naturales. MONTESQUIEU fue el principal iniciador de esta teoría en el continente, cuando insistía, en el libro XI, cap. V y VI, del *Esprit des Lois*, por una parte, sobre la teoría de la distribución de poderes, y por otra, sobre la particularidad de la constitución inglesa que, en su opinión,

Se puede caracterizar este género de constitución por los siguientes puntos: *a)* Tiene la ambición de componer, ante todo, un sistema de garantías de los derechos individuales, es decir, tiende menos a estructurar orgánicamente la sociedad en virtud de las necesidades políticas, que a organizar el poder para volverlo lo más inofensivo posible a los ciudadanos. Se trata, pues, de establecer una separación, lo más estricta posible, entre las esferas de lo privado y de lo público, elaborando un sistema de legislación que permita proteger los derechos del individuo contra cualquier intervención externa y controlar lo más eficazmente posible el poder. En la base de la doctrina existe una desconfianza, de algún modo metafísica, hacia el poder, cuya actividad habría que limitar a algunas tareas precisas y directamente útiles a la colectividad política en su conjunto, como la defensa nacional, la política extranjera, etc.; *b)* Para facilitar el control del ciudadano se procede a una clara separación de poderes, considerada en el fondo como el único principio fundamental de la organización estatal. Protección de los derechos individuales y separación de poderes, están íntimamente ligados, condicionada ésta a la primera. Una organización política que menosprecie estos dos caracteres no tiene una constitución, tal como lo proclama el artículo 16 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano:* «Cualquier sociedad en la que la garantía de los derechos no esté asegurada, ni la separación de poderes determinada, carece de constitución.» La ausencia de uno u otro de estos elementos, no sólo significa un abuso de poder, sino que permite calificar el régimen de dictadura, despotismo, absolutismo, etc.; *c)* No existe otro reino legítimo que el de la ley, es decir, sin otra subordinación que al derecho. De ahí la importancia del derecho escrito, de los códigos y de la constitución escrita, que definen los princi-

no tiene como objeto la conquista, la gloria del Estado, sino la libertad de los súbditos. Cuando fueron conocidos en Europa las Cartas de las colonias inglesas de América, contribuyeron, al igual que la obra de la Constituyente, en 1789, a propagar el constitucionalismo en Europa. La filosofía política de Kant, aunque contenga varias contradicciones o dificultades de interpretación (v. G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant,* París, 1962, p. 460-514), así como los *Principes de Politique* (1815) de B. Constant (v. B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle,* ed. Laboulaye, París, 1872) han procurado proporcionar, desde los dos lados del Rin, una aparente base filosófica o teórica a la doctrina, antes de que St. MILL le diera una forma sistemática en *Le gouvernement représentatif,* trad. Dupont White, 2.ª ed., París, 1865.

pios inmutables y las normas ideales, cuyo conjunto constituirá un orden jurídico objetivo y racional. El Estado es *Rechtstaat*, es decir, un conjunto jurídico de normas, y no una voluntad con base de potencia. En este sentido, Kelsen se ve llevado a hacer de la «teoría del Estado una parte de la teoría del derecho» y a reducir su potencia a la eficacia del orden jurídico (370). Todas las competencias están en él claramente definidas y sometidas a un constante control, es decir, que la función política no es más que una competencia análoga a las demás competencias y, finalmente, el Estado no es más que una asociación equiparable a las demás asociaciones. Una intromisión en la esfera de la libertad individual sólo es tolerada en virtud de una ley. En consecuencia, resulta, por una parte, una desconfianza hacia cualquier manifestación de la potencia, sea administrativa, militar, policíaca o simplemente política, y por otra parte, la sumisión de la vida política en general a la autoridad de las instituciones judiciales o parajudiciales. De ahí, en definitiva, lo que algunos juristas alemanes llaman *justizförmige Politik*, que consiste en solucionar cualquier disputa o conflicto, no mediante una decisión política del poder, sino por una sentencia del juez. La ley deja de ser *voluntas* para transformarse en principio, *ratio; d)* Subordinación de lo político a lo ético, por lo menos en teoría, sin que los principios de lo ético sean nunca prácticamente definidos. En realidad, el constitucionalismo admite, por lo menos implícitamente, que, al ser obra de la razón, la ley y el derecho lleven consigo la moralidad y la justicia, de manera que, basta con aplicarlo para transformar la política en una actividad moral. Parece que, desde este punto de vista, la influencia de Kant fue determinante, pues insiste varias veces en su *Metafísica de las costumbres*, sobre la identidad de la legislación jurídica y la legislación moral; la primera, como una manifestación exterior de la libertad; la segunda, exterior e interior a la vez (371); es decir, que las dos especies de leyes derivan igualmente del principio del deber y tienen como base el respeto a la autonomía de la persona humana. Si la definición

---

(370) H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, p. 160 y 161. En sentido opuesto, v. C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, tercera edición, Berlín, 1961.

(371) E. KANT, *Die Metaphysik der Sitten, Einleitung*, ed. Cassirer, t. VII, p. 14, 18-20 y *Einleitung zur Tugendlehre, ibid.*, p. 118.

kantiana del derecho es de naturaleza ética, a saber, el conjunto de las condiciones en las cuales el libre albedrío del uno y del otro se pueden unir según la ley general de la libertad (372), por el contrario, la noción de la autonomía de la persona, no sólo tiene un significado ético, sino también jurídico y político.

En el fondo, el constitucionalismo soluciona en un sentido determinado el aparente dilema de la filosofía política: ¿lo político tiene como objeto el desarrollo de la potencia del Estado, o bien la protección de los derechos del individuo? En realidad, la verdadera cuestión estriba en saber si el problema político se plantea verdaderamente en estos términos, es decir, si los derechos del individuo pueden ser garantizados sólo a condición de debilitar el poder, o bien, al contrario, si el individuo sólo tiene posibilidades de salvaguardar su libertad a condición de que el Estado sea estable, sólido, potente y capaz de asegurar la protección de sus miembros con el respeto de las leyes y de las costumbres locales o regionales. Maquiavelo, Hegel, Max Weber, entre otros, así como el instinto político del hombre, se inclinan hacia la segunda solución, estimando que no es posible efectuar una de aquellas dos tareas sin la otra, porque van necesariamente a la par. ¿No es cierto que los individuos no se sienten seguros y tienen que temer por su libertad cuando el poder es débil, vacilante, discutido o aborrecido? Lejos de ser una garantía de justicia, la debilidad del poder, a causa del desorden que engendra, generaliza más bien las injusticias. El problema político exige un equilibrio entre las libertades locales y privadas, y la racionalización del poder. ¿Cómo estabilizar la balanza? Hace falta previsión y tradición, audacia y prudencia. En otros términos, no se puede decidir *a priori*, sino que hace falta sopesar cada vez, fuera de toda sistematización, los datos de la coyuntura. No sirve de nada oponer abstractamente el individuo, como tal, al poder, como tal, para cantar las alabanzas de lo «social», ya que no hay sociedad sin política. Si bien es lógico aborrecer el poder tiránico, no hay ninguna razón para decretar *a priori* que cualquier poder es tiránico. Por el contrario, desde el momento en que el individuo vive en sociedad y que ésta es inmediatamente política, es absurdo

(372) E. KANT, *ibíd.*, p. 31.

oponer sistemáticamente individuo y poder. Algunos piensan que la persona sea la unión entre estos dos extremos: esta solución es puramente verbal. Es cierto que algunos sabios han fundado su reputación sobre este antagonismo, pero la mayor sabiduría consiste, a pesar de todo, en encontrar cada vez, en una sociedad determinada, el equilibrio entre los derechos o libertades individuales y las necesidades de la potencia política. La solución de esta cuestión es verdaderamente práctica, ya que los datos varían casi con cada generación. Así, hubo un tiempo en que la defensa de los derechos individuales dependía, en primer lugar y casi únicamente, de la existencia de una constitución. Hoy en día, la exigencia de respetar estos derechos se ha convertido en un fenómeno de civilización y hasta en una norma común. Esto significa que, si bien la constitución sigue siendo uno de los medios para proteger estos derechos, ya no tiene la exclusividad de ellos.

La mayoría de las veces las discusiones sobre política constitucional confunden estas tres categorías o suponen tácitamente que estos tres sentidos son equivalentes. El resultado es que las relaciones entre el derecho y la política se tornan ininteligibles. Sólo el primero es fundamental, y hasta indispensable, pues de otra manera no habría ni cuerpo ni unidad políticos, ni tampoco esfera pública. No sólo se puede imaginar una colectividad que estuviese únicamente constituida de acuerdo con el primer sentido, sino que en realidad existió tal colectividad. De manera que, a pesar de que hoy en día los países combinan, en general, esas tres gradaciones, éstas permanecen conceptualmente independientes la una de la otra, porque son separables en la realidad. Una colectividad política puede existir sin constitución declarativa o escrita, y tal constitución no es forzosamente liberal en el sentido del constitucionalismo. Pero lo contrario no es cierto. Una constitución positiva o declarativa no tiene ninguna base y no es más que una pura construcción del espíritu, si la sociedad a que pretende aplicarse no está constituida políticamente. Ciertamente, el papel del jurista es el de estudiar la coherencia lógica interna del derecho constitucional, pero este interés sigue siendo puramente especulativo; dista mucho de que, lo que es jurídicamente coherente y consecuente, vaya siempre de acuerdo sensatamente con las condiciones de la política práctica.

La constitución de una sociedad en cuerpo político nos permite comprender mejor lo que significan políticamente los dos extremos que son el pueblo y el ciudadano: aquí, una realidad individual; allí, una realidad colectiva.

84. El pueblo.

La noción de pueblo nos interesa aquí, en primer lugar, porque el concepto de público deriva de él etimológicamente. La palabra, por desgracia, es empleada en sentidos tan distintos, que se hace imposible encontrarle un significado unívoco, y sin duda por esta razón, no fue objeto de un examen crítico por parte de los que la emplean. Nos percatamos de hasta qué punto la palabra ha sido adulterada y utilizada con sentidos dudosos si se toma el ejemplo extremo de la democracia popular, que no expresa nada más, en el fondo, que: ¡régimen popular del pueblo! Pero, como observaba A. Comte, este vocablo, como las palabras justicia, humanidad y orden, cuyos empleos son igualmente equívocos, no es un signo de penuria del lenguaje, sino que debe ser tomado justamente en sus sentidos ambiguos. Pueden encontrarse tres sentidos fundamentales de la noción de pueblo: étnico, psico-sociológico y político.

El pueblo es una colectividad que supone cierta unidad. Pero, ¿cuál es esta unidad en el sentido étnico del término? Se trata de una comunidad, a la vez racial y lingüística, que mantuvo su particularidad existencial, sus tradiciones y su espíritu propio, a pesar de los trastornos de la historia. Aunque, en general, la preexistencia de un pueblo esté en el origen de los Estados, el término no tiene forzosamente un sentido político en su acepción étnica. Indica solamente una unidad política en potencia. En los momentos de la división de Polonia, los polacos seguían formando un pueblo. También se habla del pueblo vasco, a pesar de estar repartido en dos Estados independientes, a un lado y otro de los Pirineos. Un mismo Estado puede ser formado por varios pueblos, y en este sentido es como se habla de los pueblos de la U.R.S.S. Por el contrario, un mismo pueblo puede constituir varios Estados, por ejemplo, Alemania y Austria. Incluso hay Estados, tales como los Estados Unidos, que no están fundados en

ningún pueblo en el sentido étnico de la palabra. No solamente la conciencia política es la determinante en este caso, sino la de una comunidad de existencia en general. Dejaremos, pues, de lado la exaltación romántica a que da lugar a veces esta acepción cuando es explotada políticamente. ¿Es cierto que el pueblo fue la forma primitiva en la que los hombres empezaron por obrar históricamente, o bien, por el contrario, hay que decir, con O. Spengler: «Todos los grandes acontecimientos de la historia no han sido propiamente obra de los pueblos, sino que, antes, aquéllos produjeron esos pueblos»? (373). Tales cuestiones pueden ser objeto de una filosofía de la historia, pero objetivamente ya no existen pueblos que hayan quedado unidos exclusivamente por la conciencia de su origen fisiológico, pues ningún pueblo pudo mantenerse en esta forma pura. La comunidad racial no debe ser entendida en el sentido estrictamente biológico, sino más bien histórico, es decir, en el sentido de una continuidad en la existencia general, que particulariza un pueblo en relación con otros. Un pueblo sigue siendo lo que es mientras conserve la convicción de formar un todo individual y singular. En resumen, formar parte de un pueblo es, sobre todo, tener una patria. De modo que la característica más importante, en el sentido étnico, es tener un nombre: los griegos, los franceses, los ingleses, los alemanes, los portugueses, etcétera; un nombre que simule la comunidad racial, ya que ésta nunca es pura. Los franceses no son verdaderamente los descendientes de los francos, pero, por su nombre, simulan su comunidad de origen.

En los dos otros sentidos, el pueblo pierde su carácter nominativo, y en el sentido psico-social, llega a ser hasta un indeterminado, sin ninguna unidad ni estructura (374). La noción es, entonces, sinónimo de muchedumbre, masa, multitud; esta imprecisión permite fácilmente una retórica vaga y axiológica, sea para despreciar al pueblo, sea para glorificarlo. En el sentido peyorativo hace distinción entre él y las gentes cultas o élite, y es considerado así como la clase inferior, sin ninguna singularidad ni carácter. De este modo, Maquiavelo le niega toda perspicacia; se

---

(373) O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, París, 1948, t. II, p. 151.

(374) Así ocurre con el sentido ideológico que puede tomar la noción de pueblo..

deja engañar fácilmente por astucias y trampas que se le tienden bajo la forma de ampulosas promesas (375). Montesquieu le niega la capacidad de «gobernarse a sí mismo» (376), porque no puede «tomar resoluciones activas» (377). Su «naturaleza es obrar por pasión», o mejor, siempre tiene «demasiada acción o demasiado poco. A veces, con cien mil brazos, todo lo vuelca; a veces, con cien mil pies, sólo camina como los insectos» (378). Hasta Tocqueville declara que «el pueblo siente mucho más que razona» y observa que «en América, como en otras partes, el pueblo procede por esfuerzos momentáneos e impulsos repentinos» (379). Finalmente, el pueblo se identifica con lo que es vulgar, grosero, bajo, y se le designa como «canalla», «chusma», etc. En el sentido laudatorio e ideológico, sobre todo desde la Revolución francesa, el pueblo lleva consigo la esperanza de la humanidad, es el lugar donde reside la inocencia, la pureza, la libertad. Sin embargo, no se esfuerzan en precisar el concepto, sino sólo por juicios morales y evaluaciones. Babeuf, por ejemplo, lo designaba frecuentemente como «los veinticuatro millones de hombres», que constituían en su tiempo la población de Francia (380). Sería excesivamente prolijo enumerar aquí todas las cualidades atribuidas al pueblo desde la revolución francesa. Pero vale la pena señalar que los «amigos del pueblo» siempre acompañaron sus elogios con justificaciones negativas. El pueblo no es siempre previsor, explica Marat, pero no es porque se engañe: se le engaña. Babeuf corrobora que él es el oprimido, el perseguido, que se le quiere mantener en el estado de la adolescencia para no darle ocasión de hacerse adulto y llegar a alcanzar la edad de la razón. Esto no impide que, precisamente por esta razón, el porvenir le pertenezca. «¡Pueblo, despierta a la esperanza!» (381). En el mismo sentido, Robespierre acusa a los que adormecen al pueblo, alabando su fuerza y su libertad, mien-

(375) MAQUIAVELO, *Discours sur la Première décade de Tite-Live*, lib. III, capítulo XII, ed. de la Pléiade, p. 649.
(376) MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, lib. II, cap. II.
(377) MONTESQUIEU, *ibíd.*, lib. XI, cap. VI.
(378) MONTESQUIEU, *ibíd.*, lib. II, cap. II.
(379) A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, ed. Médicis, t. I, páginas 133 y 349.
(380) BABEUF publicó en 1796 un periódico cuyo título era: "L'Eclaireur du peuple ou le défenseur des 24 millions d'opprimés".
(381) BABEUF, en *Tribun du peuple*, n.º 35, del 9 frimaire año IV (30 noviembre de 1795).

tras que el verdadero defensor del pueblo debe ponerle en guardia contra sus propios defectos (382).

En cuanto a la acepción política del término, no parece más clara si se consultan los empleos que de él hace el lenguaje corriente. Sin embargo, un examen más atento permite destacar tres sentidos principales y determinantes. En primer lugar, y en un sentido bastante cercano al anterior, el pueblo tiene un significado político negativo: es la masa indeterminada que no participa en el poder, es decir, el conjunto de ciudadanos que no ejercen ninguna magistratura, ninguna función oficial y que permanecen exteriores a la capa social que influye directamente sobre el poder. El *Tiers Etat* era, en 1789, el pueblo, a diferencia de los otros dos órdenes, la nobleza y el clero. En el mismo sentido, la ideología marxista identifica pueblo y proletariado, y este último forma precisamente parte de lo negativo en la dialéctica del materialismo histórico. En segundo lugar, el pueblo es el conjunto de súbditos que forman el complemento dialéctico del monarca o soberano (un rey sin pueblo, no es un rey) o que ejerce él mismo la soberanía. En este último caso, el régimen es llamado democrático, es decir, el pueblo ostenta el poder constitutivo. El término adquiere entonces un sentido positivo, el de la voluntad política originaria, de donde provienen las instituciones, las leyes, los órganos del Estado y, finalmente, el Estado mismo. Pero nunca es el mismo órgano, ni tampoco tiene una función ni competencia administrativa: es la grandeza política indeterminada e inorganizada, la que confiere existencia y significado al poder y al régimen. No podría estar organizado, porque trasciende a cualquier organización, y hasta a la constitución, es decir, que no se deja constitucionalizar o encerrar dentro de un artículo que defina sus prerrogativas, sus derechos o sus deberes. Tal vez se trate de una ficción, pero es indispensable, también para un régimen con un solo partido, adoptarla en la medida en que pretende ser demo-

(382) "El pueblo, sin embargo, siente mejor y ve mejor todo lo que se refiere a los principios primarios de la justicia y de la humanidad que la mayoría de los que se apartan de él; su buen sentido, en este aspecto, es a menudo superior al espíritu de la gente hábil, pero no tiene la misma aptitud para solucionar los enredos de la política artificiosa que ellos emplean para engañarlo y esclavizarlo, y su bondad natural le predispone a ser víctima de los charlatanes políticos. Estos, bien lo saben, y se aprovechan de ello." ROBESPIERRE. "Discours sur la Guerre", del 2 de enero de 1792, in *Textes choisis*, t. I, p. 141.

crático. En la U. R. S. S., por ejemplo, el partido comunista no se identifica con el pueblo, ya que durante las elecciones, la lista presentada a sufragio popular se llama lista del partido comunista y de los sin partido; esta última denominación, aunque sea ficticia, salvaguarda la indeterminación del pueblo. Por las mismas razones, una mayoría parlamentaria o electoral, aunque deba expresar la voluntad del pueblo, no puede sin embargo identificarse con él, como tampoco el conjunto cuantitativamente determinado de los que poseen el derecho de votación. El pueblo es más que el cuerpo electoral, más que cualquier regla constitucional o institucional, porque se supone que está siempre presente en cualquier manifestación política y es siempre idéntico a sí mismo. Cualquier determinación correría el peligro de otorgarle un papel funcional, mientras que él es la razón de las funciones. Por consiguiente, como ciertas constituciones, por ejemplo las de Suiza, prevén explícitamente el derecho de iniciativa del pueblo por vías de referéndum, así la democracia, por su misma naturaleza, supone que el pueblo tiene siempre la iniciativa y que ostenta la potencia suprema y definitiva de la decisión.

En último lugar, el pueblo significa el cuerpo político en su conjunto, en tanto forma una unidad que comporta la relación entre mando y obediencia y las demás instituciones indispensables para la vida política común. En este sentido, Hobbes lo distingue de la multitud, del no-orden, y lo define como «persona pública» (383). «El pueblo, dice, es un cierto cuerpo y una cierta persona a la que se puede atribuir una sola voluntad y una acción propia» (384). Constituye una totalidad singular, llamada *Commonwealth* en el *Léviathan.* No hay pueblo, en este caso, que no sea inmediatamente voluntad soberana, ésta precisamente como elemento conformado, que hace de una multitud un pueblo. De modo que Hobbes insiste sin cesar sobre la unidad indisoluble del pueblo y del soberano, sin que el uno pueda existir sin el otro, sea cual sea la forma del Estado o sea cual sea el régimen. No porque el pueblo esté constituido así puede hablarse de un estado

(383) Hobbes, *De Cive*, cap. VI, & 1, p. 102. Hay que señalar, sin embargo, que este concepto de persona pública se encuentra únicamente en la traducción de Sorbières y no en el texto latín de Hobbes. V., sobre este tema, Polin, *op. cit.*, página 236.
(384) Hobbes, *ibíd.*, cap. XII, & 8, p. 224.

civil o de una esfera pública. El mérito de Hobbes es haber sido el primero en los tiempos modernos en dar de nuevo un rigor conceptual a esta acepción política de la noción de pueblo, que fue familiar a los antiguos, tanto a los griegos como a los romanos. Rousseau, inspirándose a la vez en Hobbes y en la doctrina política antigua, consolidó más tarde definitivamente este significado, que desde el punto de vista de nuestro estudio, es esencial, ya que es determinante para la noción de lo público. La presencia permanente del pueblo en cualquier régimen, sea bajo una forma directa, sea bajo la de la representación (un soberano único o una asamblea), da toda su dimensión a lo público y hace finalmente que exista una esfera pública. Así se explica la paradoja de Hobbes: *Rex est populus* (385). El monarca es el pueblo; aquél es lo público, no por sus cualidades o virtudes intrínsecas o personales, sino porque es el representante del pueblo, pues de otro modo, no sería más que un personaje privado. La idea de un pueblo que fuese una realidad privada o secreta, es una contradicción en los términos. En este sentido, puede decirse con C. Schmitt, aunque él no haya considerado directamente el papel de la distinción entre lo privado y lo público como un presupuesto de lo político, que: «El pueblo es un concepto que sólo tiene existencia en la esfera pública. El pueblo no se manifiesta sino dentro de lo público y es el que, en general, lo establece. Pueblo y público van a la par: no hay pueblo sin lo público, no hay lo público sin el pueblo» (386), y por formar el individuo parte del pueblo no es solamente una persona privada, sino también un ser público, un ciudadano.

85. El ciudadano.

La idea que hoy en día nos hacemos del ciudadano está a menudo adulterada por la interpretación corriente de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, porque el contenido mismo del título, así como el texto (preámbulo y artículos), pueden prestarse a equívocos. El hecho de haber asociado hombre y ciudadano deja entender que sus autores habrán captado con-

(385) Hobbes, *ibíd.*, p. 224.
(386) C. Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 243.

fusamente la necesidad de la distinción de lo privado y lo público, pero que no lograron formularla claramente de modo que los artículos que determinan los derechos simplemente humanos y los que fijan los derechos políticos están entremezclados, sin coherencia y sin orden y, a veces, un mismo artículo (el n.º 2, por ejemplo) coloça sobre un mismo plano un derecho privado, la propiedad, y un derecho público, la resistencia a la opresión. Desde entonces, sin duda por fidelidad admirativa, es costumbre definir al ciudadano por los derechos del hombre, y al contrario. Esta confusión es debida a la ideología particular del derecho natural que inspiró esta declaración. Sin embargo, el hecho de haber distinguido el hombre y el ciudadano, parece indicar que la finalidad de esta declaración era doble: por una parte, delimitar y proteger la esfera de lo privado mediante una declaración pública, y por otra parte, definir el estatuto del ciudadano y su situación en el Estado. Desde este punto de vista, la confusión que existe en la base de esta declaración es aleccionadora. A pesar de que sus autores confundan el hombre y el ciudadano se esfuerzan en armonizar, en la medida de lo posible, a lo menos al nivel de los principios, esta dualidad, es decir, no admiten que el ciudadano pueda dañar los derechos del hombre, como tampoco aceptan que, en nombre de aquellos derechos, no cumpla con su deber de ciudadano. Para ellos, el hombre debe tomar a su cargo el antagonismo entre lo privado y lo público e instaurar la libertad en la autoridad, y no contra ella. En este punto, el artículo 12 es explícito: «La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública».

Interpretada así, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* facilita una de las determinaciones esenciales del concepto de ciudadano, que se encuentra analizando a otros autores que se ocuparon especialmente de esta noción; en primer lugar, J. Bodin. El ciudadano, escribe, es un «franco sujeto que depende de la voluntad de los demás» (387), lo que es preciso entender a la luz de esta otra definición, más explícita: «El ciudadano es aquel que goza de la libertad común y de la protección de la autoridad» (388). Estas dos nociones de libertad y de auto-

(387) J. BODIN, *Les six livres de la République*, primer libro, cap. IV, p. 70.
(388) J. BODIN, "Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire", en *Cor-*

ridad son esenciales. No hay ciudadano fuera de un Estado o de una relación pública que, como tal, implique necesariamente la autoridad; no hay tampoco un ciudadano sin libertad, sin disfrute de derechos cívicos, pues allí donde no existe libertad, tampoco existen derechos. Esto no significa que la ciudadanía excluya la desobediencia. La fórmula más típica en este aspecto es, sin duda, la que se atribuye a Luis XIV, que recomendaba al Parlamento, en el caso de que una decisión real no hubiera sido justa, «desobedecer bajo pena de desobediencia», es decir, que un cuerpo del Estado que en el ejercicio de sus funciones renunciara a oponerse a la arbitrariedad pura de la autoridad cometería una desobediencia todavía mayor: la de atacar al Estado y al orden público. Lo que no admite la ciudadanía es la desobediencia por razones personales, por ejemplo, bajo pretexto de motivos de conciencia, en el sentido de que cada uno podría hacer a su antojo una discriminación entre las leyes o deberes, aceptando los que le conviniesen subjetivamente y rechazando los que juzgase incompatibles con las exigencias de su concepción personal de la moral. Ser ciudadano es doblegarse a todas las cargas comunes, incluido, por ejemplo, el servicio militar; lo que implica, llegado el caso, el deber de hacer la guerra a pesar de que, personalmente, se la considere injusta: no se puede, como dice R. Aron, ser ciudadano «hasta la guerra exclusivamente» (389). También es respetar la política del gobierno que uno desaprueba, el renunciar a combatirla con medios violentos, sea cual sea la generosidad y la sublimidad de las convicciones personales. La desobediencia cívica no puede, llegado el caso, justificarse, salvo si la autoridad es verdaderamente incapaz de garantizar la protección de los ciudadanos, o bien si anula el otro elemento fundamental y dialéctico del concepto de autoridad: el de la libertad.

Desgraciadamente, salvo algunos casos verdaderamente característicos, es difícil apreciar según criterios objetivos en qué mo-

---

pus général des philosophes français, autores modernos, V, 3, p. 351. Esta definición es más explícita que la de Aristóteles, que dice en el fondo lo mismo, pero bajo otra forma, es decir, que el ciudadano es aquel que posee la libertad o el derecho de ejercer una función de autoridad: "El hombre que tiene la posibilidad de acceso al Consejo o a las funciones judiciales en un Estado, es llamado por nosotros ciudadano de ese Estado", *La Política*, lib. III, cap. I, 1275-b, 15-20.

(389) R. ARON, *L'home contre les tyrans*, París, 1946, p. 88.

mento la autoridad falla en su tarea de protección y de libertad; la máxima libertad es a veces la enemiga de la libertad. Siempre hubo violencia en la política; ocurre bastante a menudo que un partido o una facción la provoque deliberadamente para arrogarse luego buenas razones para combatir la autoridad existente argumentando su incapacidad. Sea como sea, si la violencia está en el seno de lo político, no pertenece al concepto de ciudadano. Por las mismas razones, tampoco puede argumentarse utilizando el pretexto de la existencia de ciertas injusticias. Esta cuestión ya fue discutida por Aristóteles a propósito de la autoridad de hecho y del estatuto del ciudadano sobre este punto: a pesar de que una autoridad o un régimen descanse en la injusticia, sigue siendo, sin embargo, ciudadano de aquel Estado. «¿No puede defenderse la postura de que, si un hombre no es ciudadano justamente, no es ciudadano en absoluto, ya que los términos «injusto» y «falso» tienen el mismo significado? Pero ya que vemos también cómo el poder está injustamente en manos de ciertos personajes, que indudablemente gobiernan, pero que no gobiernan con justicia, y que, por otra parte, el ciudadano se define por una cierta función gubernamental (pues ya hemos dicho que aquel que participa en una función de este tipo es un ciudadano), en estas condiciones, está claro que debemos reconocer como ciudadanos también a los que lo son injustamente» (390).

Esta explicación nos pone sobre la pista de otro elemento, conceptualmente capital, sobre la noción de ciudadano, que Aristóteles fue el primero en exponer con la máxima claridad. Al contrario de Sócrates, que identificaba moral y política (391), Aristóteles insiste sobre el hecho de que no hay forzosamente coincidencia entre la virtud del ciudadano y la del hombre de bien (392). Sin entrar en los detalles de su argumentación, destaquemos la idea esencial: la ciudadanía está en relación, exclusivamente, con la esfera de lo público, y por este hecho, es independiente de las cualidades personales, profesionales o éticas del individuo. Un hombre es ciudadano porque participa en la vida de la ciudad, en la igualdad de derechos y servidumbres, no porque su lealtad

---

(390) Aristóteles, *La Política,* lib. III, cap. 2, 1276-a, 1-6.
(391) Jenofonte, *Memorables,* IV, 2, 11.
(392) Aristóteles, *La Política,* lib. III, cap. 4.

o su honestidad sean superiores a las de otro hombre. Rico o pobre, piadoso o ateo, cualquier ciudadano se beneficia igualmente de la protección de la ley, es decir, que las desigualdades sociales carecen de importancia en este caso. No hay jerarquía interna en el concepto de ciudadano, es decir, que nadie puede ser más ciudadano que otro: la ciudadanía no conoce sino la igualdad ante la ley y en las posibilidades de acceso a las funciones públicas. Del mismo modo, las desigualdades de inteligencia, voluntad y sensibilidad permanecen ajenas a la noción. No se pide al ciudadano que tenga un gusto depurado, un conocimiento profundo de la literatura, como tampoco se exige que los marineros tengan la habilidad y las capacidades del piloto. La integridad o el sentido de la justicia moral en la conducta privada, no hacen necesariamente de un hombre un excelente jefe de Estado: no hacen tampoco necesariamente un buen ciudadano. Por el contrario, la ciudadanía pertenece a todos los que participan igualmente en la relación pública, y únicamente por esta razón.

De la relatividad exclusiva de la ciudadanía a la constitución de un Estado resulta una doble consecuencia: primeramente, según el tipo de constitución en vigor, todos los habitantes de una ciudad o de una colectividad política no tienen forzosamente derecho a la calidad de ciudadano, sea que se excluyan a las mujeres y a los niños, sea que los excluidos sean los esclavos o los metecos, sea otros miembros, en un sistema de castas o de órdenes. Sin embargo, también en este caso, todos los que siguen siendo ciudadanos lo son de igual manera, sin discriminación entre ellos y sin gradación. En segundo lugar, la ciudadanía no admite lo que Rosenstiel llama «el reparto de favores» (393). Si bien es posible ser sucesivamente ciudadano de distintas colectividades, no se puede, en principio, serlo más que de una sola al propio tiempo, es decir, no se puede, desde el punto de vista político, participar de varias soberanías a la vez. Ser un extranjero significa precisamente: vivir en un país del que uno no es ciudadano.

(393) R. ROSENSTIEL, *Le Principe de supranationalité*, París, Pedone, 1962, *passim*.

CAPÍTULO VI

LA DIALECTICA DE LO PRIVADO Y DE LO PUBLICO: LA OPINION

86. DE LA OPINIÓN EN GENERAL.

A primera vista, puede parecer extraño que la dialéctica entre lo privado y lo público resida en la opinión. La extrañeza, sin embargo, no constituye una objeción; reclama solamente las explicaciones apropiadas para llegar al convencimiento de lo bien fundado de esta afirmación. Para ello hay que demostrar, en primer lugar, que la política es una cuestión de opinión, y luego explicar por qué y en qué sentido ésta se manifiesta como dialáctica entre lo privado y lo público, y finalmente, analizar algunas formas típicas de esta manifestación.

Con excepción de algunas obras muy técnicas, como la *Théorie des opinions*, de Stoetzel, o bien ciertas monografías dedicadas a la opinión pública, la opinión se estudia, generalmente, como elemento de una teoría del conocimiento, es decir, como integrante de uno de los grados del conocimiento o del juicio. Se sitúa entre el sentimiento espontáneo y la proposición verdadera, y el número de grados del saber varía con cada filósofo, según haga la distinción entre el prejuicio, lo plausible, la verosimilitud, la probabilidad, la paradoja, etc. No es cuestión de analizar aquí las distintas teorías del conocimiento, sino de precisar lo que conviene ententer por «opinión». Consiste en la adhesión a un pensamiento o conjunto de pensamientos (doctrina) cuya certidumbre no depende de las pruebas incontestables lógicamente, o verificables obje-

tivamente, ni tampoco de una evidencia que se imponga con una veracidad intrínseca. Puede, sin embargo, justificarse con buenas razones; también puede ser pensada o presentarse como una tesis crítica, pero de igual modo puede tratarse de un error, un prejuicio, una creencia de buena fe o una presunción. Cuando un historiador quiere mostrarnos, con ayuda de documentos, que Napoleón fue el sepulturero de la Revolución francesa, emite un juicio que, ciertamente, puede estar basado en una realidad; se trata, sin embargo, de una opinión, ya que puede defenderse con igual buena fe que fue el salvador o el continuador de la Revolución francesa. Por el contrario, la idea de las luchas de clases o del conflicto entre las distintas capas sociales, como fenómeno permanente de la historia, a pesar de sus variaciones en intensidad según las épocas, no es una opinión, ni tampoco la teoría del acceso a los extremos en la guerra, de acuerdo con la definición de Clausewitz, así como tampoco la necesidad de la relación del mando y la obediencia como condición de cualquier sociedad política. Una tesis sigue siendo una opinión si puede defenderse con la misma buena fe la tesis opuesta, o bien otra tesis. No ocurre así con la lucha de clases o capas sociales, puesto que no hay testimonios que nos den prueba de que no haya existido en las sociedades históricas bajo una forma virulenta o larvada. Es evidente, en cambio, que la creencia en una sociedad sin clases, o con clases completamente indiferenciadas, así como en un Estado mundial que hubiese superado definitivamente cualquier enemistad, no son más que opiniones.

Es extraño que una opinión sea totalmente verdadera o totalmente falsa. Cuando es verdadera, se la puede definir, con Platón, como recta opinión (ληθής δόξα, o bien, ὀρθή δόξα). Se la puede equiparar a la verdad científica por su justeza, pero no es el producto de una actividad racional; su justeza es puramente accidental, es decir, que su rectitud, puramente intuitiva, coincide casualmente con la certidumbre científica, pero a diferencia de ésta, sigue siendo frágil, carente de un control racional. Platón añade dos importantes observaciones: por una parte, «en el caso de la acción, la recta opinión no es menos buena ni menos útil que la ciencia» y, por otra parte, apoyándose en ella, «los hom-

bres políticos logran gobernar felizmente las ciudades» (394). En cuanto a la falsa opinión, pertenece a la esfera de la ilusión, de la εἰκασία (395). En general, sin embargo, las opiniones contienen a la vez rectitud e ilusión porque, por una parte, se basan en un cierto número de elementos controlables y positivos, a menudo asociados de manera incoherente e irreflexiva, y por otra parte, son anticipaciones mezcladas con ficciones, utopías y quimeras. En general, hay una verdad en la opinión, por el hecho de que la mayoría de las veces contiene un material positivo, aunque heterogéneo, pero es igualmente verdadera porque subjetivamente está afirmada como tal. Tener una opinión, es considerarla cierta por creencia, ya que de otro modo es tan sólo *flatus vocis*. Indudablemente, el lógico podrá observar que el asentimiento que se concede a una idea es certidumbre, tan sólo si la cosa pensada es objetivamente verdadera. Tiene razón, pero únicamente desde el punto de vista de la lógica; ello no impide que aquel que se adhiera a una opinión la considere segura, ya que cree que lo es, no sólo subjetivamente, sino de manera objetiva. La considerará falsa cuando haya adoptado otra opinión considerada como más justa y más adecuada. Esta certidumbre tiene como base la elección. La verdad científica no se escoge: se impone por evidencia, demostración o pruebas controlables. Una opinión lo es inevitablemente, porque entre las varias posibilidades que siempre existen, se adhiere a una de ellas, amparándose en buenas razones y en una probabilidad. Poco importa la naturaleza de estas razones; pueden consistir en la tradición, la crítica, la experiencia, la utilidad, la eficacia, etc. En otros términos, en cuanto existe opinión sobre una cuestión, hay necesariamente varias opiniones.

Decir que ninguna opinión es verdadera es también expresar una simple opinión, y tal vez el escepticismo sea la opinión más desgraciada. Sea cual sea, la opinión se presenta necesariamente como una verdad. Por esta razón, puede decirse que es «la fórmula matizada que, sobre una determinada cuestión, recibe la adhesión

---

(394) PLATÓN, *Menon*, 98-6 y 99-6. Hemos utilizado preferentemente este diálogo, porque Platón se expresa en él de una manera más explícita que en la *República*, el *Teeteto* y el *Timeo*, donde también habla de la recta opinión.

(395) Que εἰκασία es, en Platón, del orden de la opinión falsa o ilusoria, se deduce del pasaje 510-a de la *República*, donde distribuye los dos segmentos del τόπος δραός según la relación de lo verdadero y de lo falso.

sin reservas de un sujeto» (396). Es cierto que Stoetzel considera asimismo esta definición como imperfecta y aproximada, pero no desde el punto de vista filosófico. Unicamente debe completarse en el caso de un estudio científico, en el marco de la técnica de la encuesta y del sondeo de opiniones. Desde tal punto de vista, añade esta otra definición: las opiniones «son las manifestaciones que admiten la adhesión a ciertas fórmulas, de una actitud que puede ser valorada en una escala objetiva» (397). Se cometería un grave error si de la posibilidad de sondear objetivamente las opiniones se sacara la conclusión de su transformación en verdades, como si, en virtud del resultado de un sondeo (en sí mismo objetivo), el porcentaje mayoritario tuviera razón apodícticamente. El estudio objetivo y científico de la opinión no modifica la naturaleza de esta última, y no hace de ella una verdad científica. De esta manera entendida, la opinión es un término genérico que designa cualquier juicio, que tiene como base una creencia más o menos fundada y no una necesidad racional. De manera que su esfera se extiende, no sólo a los prejuicios, tradiciones, rutinas, sino también a los consejos y opiniones, a los mitos, a la propaganda, a la ideología, a las doctrinas políticas, sean cuales sean; a las decisiones, proyectos, ideales, y a la fe.

El tópico: la opinión es la reina del mundo, es cierto a condición de comprenderlo como es debido. En la medida en que el hombre es un ser que tiene deseos, necesidades, voluntad e inteligencia, que realiza proyectos y sueños, se orienta según la opinión. Esto no significa que gobierne todas las obras humanas: el dominio del conocimiento teórico y, en particular, el de la ciencia y la técnica basada en la ciencia, son excepciones. En general, es preponderante en el dominio de la acción, tanto en la pedagogía como en la economía y la política. Las razones son muy simples. La multiplicidad de las necesidades y la variedad de los deseos suscitan una pluralidad de fines, incluso de fines últimos, que, lejos de armonizarse, se oponen la mayoría de las veces, y llegan a combatirse. ¿Cuál es, en la política, la economía, la religión, el arte y la ciencia, la esencia axiológicamente suprema? ¿Cuál es el fin mejor? ¿La libertad? ¿La igualdad? ¿La justicia? ¿La feli-

(396) J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, p. 25.
(397) *Ibíd.*, p. 80.

cidad? ¿El estado mundial será una solución más pacífica y más soportable que la división actual del mundo en colectividades soberanas? ¿Es posible llegar a la igualdad dentro de la libertad? ¿Qué justicia es la más justa, la distributiva o la conmutativa? Si todos los valores merecen igualmente llegar a ser realizados, ¿cuál merece prioridad? ¿Existe una escala de valores unívoca? ¿Es preciso instaurar una dictadura para conducir al hombre a la felicidad? La contestación a estas preguntas y a otras del mismo estilo, es materia de opinión, pues, por su misma naturaleza, la ciencia no puede pronunciarse ni tampoco instituir un orden de prioridad. La discusión de los fines no es de su incumbencia. Si lo hiciera, rebasaría ilegítimamente sus límites para convertirse en una seudociencia, en el sentido del cientismo, que, en definitiva, no es más que una opinión sobre la ciencia.

Si nos colocamos ahora a la altura de la acción concreta tropezamos con el problema de las urgencias. En una coyuntura determinada, ¿hay que apoyar los precios o bien aumentar los salarios? La rigidez financiera, ¿favorece más a la expansión económica que la adopción de un método más flexible? ¿Cuál es el factor óptimo en el proceso de planificación? ¿Existe tal proceso? El sistema presidencial, ¿es preferible al sistema parlamentario? En un conflicto de política exterior, ¿vale más ser firme, o bien conciliador? Los partidarios de una y otra solución hacen valer argumentos igualmente razonados y fundados en un análisis crítico y reflexivo de la coyuntura o de la situación. Sin embargo, se trata de opiniones, y la decisión a favor de la una o de la otra también lo es, pues de otra forma, ¿por qué estas controversias, debates, refutaciones, demostraciones y réplicas? No se discute de este modo el teorema del cuadrado de la hipotenusa, como tampoco se vota o delibera sobre una ley física: no son objetos de opinión.

87. Política y ciencia.

Por ser sobre todo decisión —lo que a veces quiere decir, arreglárselas para impedir que sea tomada una decisión—, la política no es cuestión de puro conocimiento teórico. En todas las épocas surgieron siempre distintas doctrinas cuya ambición consistía en

transformar la actividad política en proceso científico, a pesar de que los promotores no estuviesen de acuerdo sobre la naturaleza de esta ciencia. En la *República*, Platón soñaba con hacer de ella una ciencia, anhipotética o dialéctica, que basada en el conocimiento del ser y de lo inteligible, permitiese al filósofo-rey gobernar la ciudad con el modelo de las Ideas. En el siglo XVII y en el XVIII, empezando por Hobbes, se pensaba encontrar en el contrato social una noción segura, análoga a los principios matemáticos, a partir de la cual fuera posible deducir científicamente las reglas de la acción política (398). Saint-Simon se proponía basar esta política científica en la observación de los hechos sociales y crear una verdadera ciencia política «positiva», y no de «conjeturas»: «Hasta ahora, el método de las ciencias de observación no fue introducido en las cuestiones políticas; cada uno trajo su manera de ver, de razonar, de juzgar, y de ahí proviene el que todavía no haya habido precisión en las soluciones, ni generalidad en los resultados. Llegó el tiempo en que debe cesar esta infancia de la ciencia, y en realidad es de desear que cese; pues de la oscuridad de la política nacen las perturbaciones del orden social» (399). Hoy en día, esta pretensión la tienen ciertos teóricos de las ciencias humanas y de la filosofía tecnocrática. Sociólogos y especialistas de la psicología social ven, por ejemplo, en las ciencias humanas, un medio de resolver el problema de las instituciones políticas y sociales, hacer la economía de las crisis, y hasta llegan a encontrar en ello una «verdadera garantía contra el riesgo de la descivilización» (400). Por su parte Burnham estima que las masas no están capacitadas para obrar científicamente —dice «lógicamente», lo que hace que su concepto de la ciencia sea muy impreciso—, pero que la élite sí puede hacerlo (401).

La imposibilidad para la política de constituirse por sí misma en ciencia —lo que supondría la reducción absurda de una esencia a otra esencia—, no impide sin embargo el conocimiento teó-

---

(398) GROTIUS, incluso se propone, en su libro *De Iure belli ac pacis*, Prolegómeno XXXIX, establecer una "matemática de la política".

(399) SAINT-SIMON, "De la réorganisation de la société européenne", en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. XV, p. 183.

(400) Se encuentran, por ejemplo, propósitos de esta clase en el artículo de P. M. MALRIEU, "Doit-on envisager un enseignement des sciences humaines?", en *Education Nationale*, n.º 7, mayo 1959.

(401) J. BURNHAM, *Les Machiaveliens*, París, 1949, p. 280-291.

rico de lo político ni el desarrollo de la ciencia política o politología. El error consistiría en ir a parar, partiendo de la existencia de la politología, a la cientificación de la política como tal, en el sentido en que, por ejemplo, la elaboración de una ciencia de las religiones, transformarse la religión en saber científico. No porque esta aberración sea cosa corriente, deja de ser aberración. Nada prohibe al hombre político el indagar la opinión de los especialistas y hacer intervenir en la deliberación y la decisión factores científicos, de orden sociológico, histórico, económico y otros, y orientar su acción de acuerdo con estos datos; pero la decisión nada tiene de científico. Hoy en día, la importancia de los factores científicos ha llegado a ser tan grande y capital, que un jefe de Estado haría mal sus cálculos ignorándolos o descuidándolos. Sin embargo, de ello no se deduce que un especialista en ciencias políticas se convierta *ipso facto* en un excelente hombre de Estado. Existe una discontinuidad insuperable entre conocimiento y voluntad entre teoría y práctica: a pesar de que, por otro lado, haga falta tanta inteligencia en la aplicación de la voluntad como en la investigación teórica. El motivo de una decisión nada tiene en común con un efecto de la causalidad. Con mayor razón, sería insensato pensar que, porque numerosos sabios se ocupen de cosas públicas, la política haya de hacerse más científica, más eficaz o más justa. La atmósfera de una Cámara de diputados formada por los más eminentes sabios de un país, no sería distinta a la que reinase allí donde se reunieran representantes cuyas profesiones fueran las más diversas. Incluso existirían grandes posibilidades para que, por culpa de una excesiva intelectualización, se entendiesen menos los problemas prácticos y concretos (402).

La alianza del saber y del poder bajo la forma del filósofo-rey y del sabio-rey, es uno de los temas de la mitología del intelectual. La preocupación por racionalizar lo más posible la actividad política es legítima en sí, a pesar de que, por necesidad, la acción encuentre siempre el medio de recuperar y utilizar lo irracional.

---

(402) Tal vez convenga recordar aquí las palabras de Nietzsche: "A los sabios que se vuelven hombres políticos, en general, les está reservado el cómico papel de ser forzosamente la buena conciencia de una política". *Humain, trop humain*, París, 1941, ed. Mercure de France, primera parte, t. II, & 469, p. 155, V. en un sentido análogo, MAX WEBER, "Politik als Beruf", en *Le Savant et le Politique*, página 172.

Sin embargo, no es seguro que el medio más razonable y más sabio consista en fiarse únicamente de los expertos. La organización científica puede y debe contribuir a ordenar la sociedad, destrozada sin cesar y trastornada por la rivalidad de los intereses, de las ideas; pero falta saber si es deseable y posible que la ciencia sustituya a la autoridad. La atracción y el prestigio del conocimiento científico residen en el movimiento de liberación, cuyo ejemplo dio, rompiendo con la teología y la metafísica: está libre de cualquier tutela, salvo la de la razón; redujo a la nada, en su órbita, el principio de autoridad; está fuera de la dominación del hombre sobre el hombre, para prestar tan sólo oídos a la obligación de la necesidad racional. Resulta tentador tratar de trasplantar sus principios a la política. Sin embargo, podemos preguntarnos si la ciencia tiene algo que ganar con esta transformación, y si no corre el peligro de perder sus características y su especificidad. ¿No vemos que, por el hecho de estar en connivencia con la política, tiende cada vez más, hoy en día, a caer en el plano de un pensamiento servil, sometido al secreto? También se puede plantear la cuestión de otra forma: en la naturaleza de la ciencia está el principio del dominio; pero, ¿ha de entenderse con ello que, lo que es valedero para la ciencia lo es forzosamente para cualquier otra actividad? No es disminuir la ciencia el reconocer que existen otros sectores de la actividad humana, política, económica, pedagógica, que descansan en el principio de la autoridad y exigen un mando o una dirección (jefe de empresa, profesor, instructor, etcétera). Al someter todas las conductas humanas a la ciencia se corre únicamente el riesgo de entregarlas a la dominación de la ciencia, pues es cierto que el intelectual tiene una secreta predilección por el despotismo ilustrado. Nietzsche, sin duda, tiene razón al ver «una absurda pretensión» dominadora (403) en la ambición de una ciencia que dictase la ley a la política, a la educación, al arte y a la filosofía.

Es preciso llegar al fondo del problema. El propósito que consiste en transformar la actividad política en una acción científica tropieza con un obstáculo insuperable: la irreductibilidad de las esencias. Si esta posibilidad fuese realizable, la ciencia y la polí-

(403) F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, ed. Mercure de France, París, 1948, & 204, p. 180.

tica perderían su carácter específico, ya que, además de la diferencia radical entre el conocimiento y la acción, tienen como base presupuestos absolutamente distintos. Esta confusión tiene, además, como base un monismo que desmiente constantemente la pluralidad y el antagonismo de los fines. En el fondo, una conversión de este tipo reduciría finalmente la política a una teoría del conocimiento (404).

En realidad, la política es ante todo acción; lo que significa que es cuestión de voluntad y de opinión. La especificidad de esta acción, a diferencia de otros tipos, es que se desarrolla sobre la base de la autoridad, para asegurar la potencia al servicio de la política. Como acción, la política se propone necesariamente cumplir una obra inmediatamente útil a lo contrario del conocimiento teórico, que es la busca indefinida. Por consiguiente, tampoco cuando se inspira en datos científicos podría quedar satisfecha. Teniendo que hacer frente sin cesar a urgencias, no puede entregarse a experimentos ni confiar en el método de los ensayos y de los errores, para el cual el tiempo no cuenta. Hay que encontrar rápidamente una solución, la buena solución. No se trata de averiguar una hipótesis, detenerse en un detalle interesante, abandonar la cuestión para volver a ella más tarde, sino, una vez fijado el objetivo o planteado un problema, disponer los medios para alcanzar la meta, o consecuentemente, obviar la dificultad. A tal efecto, toma en cuenta, si es preciso, los resultados teóricos, la mayoría de las veces fragmentarios, si no inseguros, de la sociología y las demás ciencias humanas; pero la decisión por adoptar es cuestión de voluntad, para escoger entre las soluciones o las orientaciones posibles, la que mejor parezca; lo que no significa necesariamente que sea la más adecuada objetivamente. Este punto es capital. Cualquier indagación de causa a efecto es regresiva, mientras que la relación de medio a fin es progresiva. Allí se trata de ciencia; aquí, de un arte en el sentido tradicional de la palabra, y no de una técnica en el sentido moderno. Muchos otros factores entran en juego en la acción política, cuyo conoci-

(404) Ningún escritor expresó mejor lo que hay de falaz en esta hipótesis, que SAINT-EXUPÉRY, quien pensando sin duda en la *República*, de Platón, pone en escena, en *Citadelle* (cap. LXXVIII, p. 210-214, y cap. XIV, p. 256-258) al padre y los "comentadores de los geómetras", llegados para protestar ante el jefe, en nombre de la verdad y de la ciencia, contra las decisiones de la autoridad.

miento cetético no debe tener en cuenta: deseos, insatisfacciones, reivindicaciones, resistencias, voluntades hostiles, y a veces malévolas; prudencia y audacia en la maniobra, evaluaciones, conflictos, etc. Es preciso obrar sobre los hombres, sobre otras voluntades, y esto es lo que cambia todo.

Los conocimientos propiamente científicos, a la vez precisos y seguros, que poseemos de la política, son escasos, parciales, dispersos y de un alcance muy reducido; conciernen, a lo sumo, a algunos estrechos territorios de la geografía electoral, de la demografía, de la propaganda y acción psicológica; es decir, que se trata de cuestiones más bien periféricas que propiamente políticas. Casi no existen estudios científicos sobre uno u otro elemento de la acción política, y con mayor razón, sobre la acción política en su conjunto. Como, por otra parte, la ciencia es investigación indefinida, no aporta ningún análisis acabado o completo sobre el cual el hombre de Estado pueda apoyarse. ¿Cómo podría, en estas condiciones, «obrar científicamente», si es que, en efecto, esta expresión tiene sentido? Si bien existe conocimiento científico, no existe acción científica. En todo estado de derecho, gobernar significa, no dar prueba del saber, sino obrar políticamente. Además, la política, que es perpetua anticipación, licitación sobre el futuro, debe prever el porvenir y decidir en función de una meta que hay que alcanzar y que, como tal, todavía no existe. No hay ciencia más que de lo que es, y no de lo que todavía no existe. Finalmente, la multiplicidad y el carácter imprevisto de los problemas, así como la urgencia de una solución, no dejan ninguna posibilidad de examinar científicamente las cuestiones en debate o los conflictos que hay que resolver rápidamente. A cada momento hay que decidir, pronunciarse, arreglar, enjuiciar y desenredar. ¿Qué puede hacerse, sino fiarse de la intuición, confiar en la opinión y la experiencia humana general? En este sentido, la política es un arte y la opinión desempeña en él un papel muy importante. Entre autoridad y opinión, la relación es intrínseca, es decir, que la una no existe sin la otra en el nivel de lo político.

88. Autoridad y opinión.

La política puede calificarse como arte práctico (más o menos) racional. ¿En qué consiste? Es un hecho el que cualquier actividad

que tenga como base la voluntad y la opinión (como, por ejemplo, la educación) requiere una gran experiencia, sea que el individuo la haya adquirido en el curso de distintas pruebas, sea que haya sido instruido por la tradición. En efecto, a falta de conocimientos exactos y afianzados, que la ciencia política no facilita, la tradición entrega a aquel que está dotado de una cierta habilidad, toda clase de procedimientos empíricos, recetas, fórmulas, refranes, preceptos y reglas, a menudo muy sensatos. Hubo hombres inteligentes y perspicaces en todas las épocas; la inteligencia no es privilegio de ninguna generación en particular. El método teóricamente mejor, no sirve de nada al que no tiene experiencia, aptitud, habilidad ni autoridad. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que las cualidades del sabio y las del profesor no coinciden necesariamente. La cantidad de conocimientos y el genio especulativo no son, ni mucho menos, signos decisivos de la posesión del sentido de autoridad y de la capacidad de conducir a los hombres. Un hombre con inteligencia modesta, pero dotado de un sentido de la autoridad, obtiene a menudo mejores resultados que un espíritu brillante y erudito, pero desprovisto de ingeniosidad. La diferencia que hacía Montaigne entre la cabeza bien hecha y la cabeza bien llena, sigue siendo de actualidad (405). La autoridad es una cualidad que se maneja con arte.

«Nuestro tiempo es duro para la autoridad. Las costumbres la combaten, las leyes tratan de debilitarla» (406). El diagnóstico es exacto. En efecto, la casi totalidad de las ideologías modernas, la de las luces y el progreso, liberalismo y socialismo, historicismo revolucionario, y otras, se hallan como unidas contra la autoridad y denuncian ampliamente su agresividad. Saint-Simon resumió muy acertadamente la impresión general: «La tendencia política de la inmensa mayoría de la sociedad, es ser gobernada lo más cómodamente posible, ser gobernada lo menos posible, ser gobernada por los hombres más capaces, y de manera que asegure completamente la tranquilidad pública» (407). Sin embargo, sea cual sea el parti-

---

(405) MAX WEBER insistía a menudo sobre aquel doble aspecto de la vocación del sabio, del educador y del hombre político, entre otros, en *Le Savant et le Politique*, p. 67-68 y 171.

(406) CHARLES DE GAULLE, *Le fil de l'épée*, 2.ª ed., París, 1944, p. 61.

(407) SAINT-SIMON, "Cathéchisme des industriels", primer cuaderno, *Oeuvres choisies*, Bruselas, 1859, t. III, p. 70.

do, en cuanto alcanza el poder sólo tiene una preocupación: restablecer la autoridad que anteriormente había combatido. Parece, pues, que se trata de un fenómeno inherente a lo político, menos porque «los hombres no pueden prescindir en el fondo de ser dirigidos, como tampoco de comer, beber y dormir» (408), que porque es una de las condiciones de la libertad. ¿Qué es, entonces? En primer lugar, hay que distinguirla de las nociones vecinas.

De Gaulle trata de la autoridad en un capítulo dedicado al prestigio; de ahí el riesgo de constante confusión entre las dos nociones. La autoridad no es el prestigio. Este no es más que una forma; puede conceder autoridad, no constituye su base. El prestigio es una cualidad puramente individual que no está ligada a una norma ni a una función: consiste más bien en una llamada de orden carismático (409). En cierto modo, De Gaulle tiene razón al observar que se impone, en general, en épocas de degradación de la autoridad legal, tradicional y estructurada (410), que es, sobre todo, «hecho afectivo, sugestión, impresión producida, especie de simpatía inspirada a los demás» (411), una actitud aureolada de misterio y sostenida por «un prejuicio de conservar en su poder alguna secreta sorpresa que amenaza en cualquier momento con intervenir» (412), y por «un magnetismo de confianza y hasta de ilusión» (413). Sin duda, la autoridad puede ser carismática, pero esto es sólo una modalidad de concepto. A diferencia del prestigio, la autoridad política real está ligada a una función, y rebasa, por tanto, la simple individualidad. La noción de función parece inherente a la de autoridad. Del mismo modo que el padre demuestra verdaderamente su autoridad en el seno de la familia, y el profesor en su aula, el hombre político y el administrador, la manifiestan en el manejo de los asuntos de su incumbencia. Ciertamente, el valor personal de un hombre es independiente de la función que

(408) CHARLES DE GAULLE, *ibid.*, p. 62.

(409) Esto fue visto con claridad por G. SIMMEL, *Sociologie, Leipzig*, 1908, páginas 136-137. DE GAULLE también insiste sobre este "valor individual" y sobre el abandono carismático de las masas, *ibid.*, p. 63.

(410) "En una época desarreglada, en el seno de una sociedad trastornada en sus estructuras y tradiciones, las convenciones de obediencia van debilitándose y el prestigio personal del jefe se transforma en el resorte del mando." CH. DE GAULLE, *ibid.*, p. 64.

(411) CH. DE GAULLE, *ibid.*, p. 64.

(412) *Ibid.*, p. 66.

(413) *Ibid.*, p. 74.

desempeña (la calidad de sabio o de filósofo no está ligada a la cátedra que ocupa ni al rango en la jerarquía universitaria), pero no su autoridad, pues de otro modo, un profesor podría manifestarla fuera de la clase. Por esta razón, el análisis de De Gaulle, que une la autoridad al valor individual (414), es de lo más discutible: menosprecia la naturaleza verdadera de esta noción, ya que la sacrifica al romanticismo carismático del prestigio. La autoridad puede encontrarse en todos los grados de la jerarquía, de manera que es erróneo atribuirla al solo soberano o jefe. Puede ejercerse en la legalidad, en la claridad pública y, políticamente, sólo es fuerte con esta condición. En efecto, si está únicamente ligada al prestigio, desaparece con el individuo «excepcional», y generalmente, la relación pública o el Estado es la primera víctima de esta situación. No existe, pues, ninguna dependencia lógica entre autoridad y prestigio, sin contar con que el hombre que goza de un prestigio, puede carecer del sentido del mando o de la autoridad, e incluso del sentido del Estado. La Fayette fue un ejemplo de ello. Por razones similares, la autoridad no se identifica tampoco con el poder. No es necesario discutir una vez más acerca de la distinción clásica entre *auctoritas y potestas.* También es reconocida la diferencia entre *ser* autoridad y *tener* autoridad. Basta con llamar la atención sobre un punto importante. La autoridad política, por el hecho de estar unida al ejercicio de una función, se basa en la legitimidad. Un régimen puede concederse de hecho los más exorbitantes poderes y recurrir a medidas excepcionales, ya que de otro modo, es reconocido como legítimo, pero no tiene autoridad efectiva. Más exactamente, al no tener autoridad, se ve obligado a adoptar medidas excepcionales. Llegado el caso, el poder puede incluso apoyarse en una mayoría electoral sustancial, debido a las circunstancias o al prestigio personal del jefe, y sin embargo, a pesar de todo, carecer de autoridad al no lograr imponerse en su función, sea porque una fracción de la población le combata violentamente, sea por la discusión suscitada por parte del aparato político y administrativo, que frena la transmisión de las directrices, o bien retrasa, en las distintas escalas de la jerarquía, el efecto de las iniciativas. No basta, pues, con disponer del mando para ejercer la autoridad, pues el único mando eficaz es

(414) *Ibíd.*, en particular p. 63-64.

aquel que se hace obedecer por estar reconocido, y no porque disponga de los medios que provoquen la obligación.

Esta noción de reconocimiento está en el centro del concepto de autoridad. La relación corriente entre mando y obediencia es la obligación; la autoridad la transforma en asentimiento, es decir, que la obediencia ya no es sumisión a la fuerza, sino que se transforma en adhesión a la realización de la política, llevada por el hombre al poder. La autoridad transforma así la dominación impuesta en consentimiento a la idea, a la causa o a la opinión que representa el poder o el régimen. Arrastra a los demás a la acción por libre deseo. Desde este punto de vista, la oposición entre autoridad y libertad se torna caduca. Esto no significa que todos los miembros de la colectividad reconozcan unánimemente la autoridad; nunca ocurrió tal cosa. Para los oponentes, la relación entre mando y obediencia sigue siendo obligación, ya que en general son partidarios de una opinión distinta, de una causa distinta que, para ellos, es la autoridad. Parece, en todo caso, que la autoridad da flexibilidad al mando y que, lejos de ser hostil a la razón crítica, sabe sacar provecho de ello. En efecto, el orden, en este caso, ya no es la expresión de la fuerza de un potentado, sino que se desarrolla en potencia. Sucede que, en la autoridad, no sólo interviene el prestigio personal y la dureza y la firmeza del que ostenta el poder, sino también un elemento espiritual, ya que éste es inseparable de una causa, de un fin o de una opinión. No se trata solamente de la superioridad de medios físicos, sino que implica además, como se dice hoy en día, el dominio de un valor.

Si así ocurre, es falso decir que la autoridad proviene de abajo; sólo la legitimidad tiene este origen. La autoridad siempre viene de arriba; para poder ejercerla plenamente, sólo hace falta reconocimiento, es decir, confianza. Proudhon lo apreció claramente: tiene como base la fe (415). Por consiguiente, decir de un poder que tiene autoridad, es decir que es aceptado por el pueblo, así como por los cuerpos constituidos y representativos (aunque no hay que confundir oposición política y rechazo de la autoridad pública). Se trata de un fenómeno de influencia que escapa a cualquier derecho

---

(415) "La autoridad, como la divinidad, no es materia del saber; es, vuelvo a repetirlo, materia de fe." P. J. PROUDHON, *Confessions d'un révolutionnaire*, prefacio, p. 57.

y a cualquier regla definibles. Como no hay autoridad sin libre consentimiento, tampoco la hay sin una verdad, es decir, sin una opinión o causa reconocida como verdadera. Cualquier autoridad tiene como base una cuestión enjuiciada. Esto es verdad para cualquier poder, sea éste democrático o socialista, parlamentario o presidencial. Esta es la razón por la cual la ciencia no acepta el principio de autoridad: desde el momento que es investigación indefinida, no puede haber para ella juicio definitivo, decretado y fijado en una creencia. Que haya irracionalidad en la autoridad es un hecho indiscutible, pero tiende a exorcizarla mediante el respeto de las formas (la legalidad es una de ellas), la jerarquía de las funciones y por intermedio de ritos, dogmas, instituciones, costumbres y usos. Todo esto implica que sería inútil creer que un mecanismo de instituciones podría sustituir la autoridad. Nada puede reemplazarla sino ella misma, pero sobre todo, a la carencia y «a los errores de la autoridad, no hay doctrinas que oponer» (416).

El papel de la opinión en el arte práctico que es la política se explica más claramente gracias a la noción de cosa juzgada, inmanente a la autoridad. Para poder hacer frente a las urgencias, la decisión política no puede demorarse (salvo por táctica) para entregarse premeditadamente a un examen científico de las causas. Por el contrario, necesita principios de acción y orientación, opiniones hechas, incluso, prejuicios y, digámoslo con franqueza, una visión dogmática. La inteligencia medidora y analítica, tan necesaria en la ciencia, es de escasa ayuda en el dominio de la acción, donde hay que decidir, optar entre distintas soluciones posibles y demostrar sin titubeos resolución y clarividencia. Sin embargo, el tópico no es incompatible con la reflexión, la atención y la duda. ¡Muy al contrario! Pero la acción se aniquila en la vacilación sistemática. Nadie ignora que el hombre de acción es también meditativo, pues «se precisa de un largo ejercicio y de una meditación a menudo reiterada, para acostumbrarse a mirar bajo este ángulo todas las cosas» (417). Este fue el mayor mérito de Descartes, el haber separado pensamiento y acción y haberse negado a proyectar en la conducta de la vida la irresolución de los juicios teóricos. Al

---

(416) F. GUIZOT, "Des conspirations et de la justice politique", en *Mélanges politiques et historiques,* París, 1869, p. 140-141.

(417) DESCARTES, *Discours de la Méthode,* tercera parte.

querer criticarlo todo, la crítica total se transforma en negativa para actuar y, en definitiva, negativa para pensar. No se delibera dentro de la acción misma. Toda la tercera parte del *Discours de la Méthode* está dedicada al proceso de la idea intelectualista de la amalgama del pensamiento y la acción. Es extraño que todos los comentaristas de Descartes no hayan visto que el filósofo de la idea clara también desarrolló una doctrina de la oscuridad y que esta tercera parte del *Discours de la Méthode* debería ser leída en el sentido positivo de una especie de elogio de la oscuridad, porque ésta es inmanente a la acción. Actuar, es dar crédito a la opinión y a la idea clara. «Y de esta forma, si las acciones de la vida no soportan en general ninguna espera, es una gran verdad que cuando no está en nuestro poder el discernir sobre las opiniones más verdaderas, tenemos que seguir las más probables, y aunque no vemos más probabilidad en las unas que en las otras, sin embargo, tenemos que decidirnos por algunas, y considerarlas luego, no como dudosas en la medida que se refiere a la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas, porque la razón que nos las hizo escoger así se manifiesta. Y esto es lo que fue capaz, a partir de entonces, de liberarme de todo arrepentimiento y de los remordimientos que acostumbran a agitar las conciencias de aquellos espíritus débiles y vacilantes que se dejan llevar inconstantemente a practicar como buenas las cosas que luego juzgan malas» (418).

El cartesianismo no es una filosofía de la mala conciencia, que se esfuerce desesperadamente en hacer coincidir la acción y la idealidad de la teoría y que, en vez de analizar fenomenológicamente la acción en su verdad, haga largos discursos sobre lo que tendría que ser. Reconocer la escisión entre pensamiento y acción es reconocer que pueden contradecirse y que el fin de lo uno no es idéntico al de lo otro. Cuando nos encontramos en dificultades, como el viajero perdido en la selva, no se trata de dar vueltas para buscar el mejor camino, sino andar valientemente en una dirección determinada y escogida. De ahí esta segunda máxima: «ser lo más firme y más decidido posible en mis acciones, y seguir no menos constantemente las opiniones más dudosas una vez me haya decidido, como si éstas fuesen muy seguras» (419). En efecto, resulta

(418) DESCARTES, *ibíd.*, tercera parte.
(419) *Ibíd.*, tercera parte.

difícil admitir que la opinión, que no es verdad probada, no contenga nada positivo ni real: está vacía sólo para aquellos que no creen en nada. La idea oscura, dice Descartes, «tiene como sujeto y base un ser positivo, a saber, el sentimiento mismo» (420).

Los problemas que la acción está llamada a resolver, a diferencia de los del conocimiento, no están planteados voluntariamente, sino que nacen de la vida misma, de la evolución de la sociedad y del desarrollo histórico. No se trata de postergar su solución para tener oportunidad de examinarlos con toda la tranquilidad de espíritu propia del investigador. Por el contrario, exigen una lucidez inmediata, apta para captar su importancia y el alcance de sus consecuencias, y dominarlas. Todo el arte de la política reside en el sentimiento de la responsabilidad, que une contradictoriamente la pasión al servicio de una opinión (doctrina o causa) y la fría mirada que sabe tomar la necesaria perspectiva para dejar madurar la decisión en el recogimiento (421). No pueden aplazarse indefinidamente las decisiones sin provocar las molestias consiguientes. Como hemos visto, escoger es pronunciarse a favor de una opinión contra las demás. En otras palabras, la política es una actividad inevitablemente normativa, y en la medida que es un arte, exige, no la sagacidad especulativa del teórico o del observador, sino la perspicacia, el olfato y el tacto de la intuición práctica.

No es necesario analizar de forma exhaustiva —en el caso de que esto fuera posible— el papel de la opinión en política. En efecto, podrían desarrollarse toda clase de temas, como el de que cualquier colectividad política tiene sobre sí una determinada opinión que le sirve para justificar sus hechos y gestos, así como sus amistades y sus enemistades hacia otras naciones. También se podría demostrar que no existe una doctrina política que no se preste a discusión y controversia. Tal vez la opinión sea más variable que los intereses, pero también más fogosa. No sólo puede ocurrir que se adopte una opinión en contradicción con sus intereses, sino que también un hombre animado por una convicción y una creencia inquebrantables es, la mayoría de las veces, más fuerte que un grupo unido por el interés (422). Sea cual sea el lado por el cual

(420) DESCARTES, *Réponses aux 4 objections.*

(421) MAX WEBER, "Politik als Beruf", en *Le Savant et le Politique,* p. 177-178.

(422) Afectado por las querellas tumultuosas e interminables de los socialistas rusos en el exilio, un miembro del "bureau" socialista internacional se

se analice la política, se puede observar que la opinión es determinante en ella, y también allí donde se pretende actuar de manera únicamente racional. Una opinión suscita otras opiniones, sea por oposición, sea por oportunismo, sea por ambición, sea por deseo de llegar a las consecuencias lógicas extremas. Intervienen tantas razones en la apreciación de las cosas y en la formación de una creencia, que sería un error el pensar que únicamente la preocupación por la verdad y la justicia podría o debería prevalecer.

Se ve claramente, después de este análisis, que la política tiene como fundamento la opinión, por el hecho mismo de que aquélla es acción o autoridad, y no ciencia. La correlación es estrecha entre la acción (o la voluntad) y la opinión. Actuar, es poner en práctica medios para realizar un propósito o un fin planteados por la opinión. No se elige el determinismo o la verdad, no se puede sino aceptarlos o bien someterse a ellos, es decir, que en estos casos, el esfuerzo humano se reduce a una pura aplicación de una deducción. Por el contrario, la acción utiliza el determinismo y los conocimientos verdaderos para actualizar una posibilidad que se juzga útil, oportuna, justa o razonable. Lo que suele llamarse indeterminismo del querer es, de algún modo, la réplica de lo que hay de inseguro en la opinión, tanto en el aspecto de los motivos de la elección como en el de la confianza en el proyecto. Allí donde no hay opinión, tampoco hay querer y acción, por falta de deseos y representaciones. El ser humano obra por incertidumbre, y es la opinión la que da seguridad a la voluntad. En este sentido, la actividad política pertenece, asimismo, al orden de lo contingente, tal como Aristóteles lo estableció de una vez por todas (423). Queda por definir el papel de la opinión como dialéctica entre lo privado y lo público.

---

extrañaba ante Axelrod, al que consideraba Lenin responsable de todas aquellas disputas y rupturas, y preguntó: "¿Cómo un solo hombre puede ser tan potente y tan peligroso?". Axelrod contestó: "Porque no hay otro hombre que esté ocupado las veinticuatro horas del día por la revolución, que no tenga otro pensamiento que la revolución y que, hasta dormido, sueñe sólo con la revolución. ¡Trate de dirigir a un tipo así!", *Dialogue à la Conférence socialiste internationale*, Copenhague, 1910, citado por BERTRAM D. WOLFE, *Lénine et Trotsky*, París, 1951, página 135.

(423) En particular, en *Etica a Nicomaco*, libro VI, cap. V y VIII, y en la *Metafísica*, lib. 7, 15, 1039-b 33, donde la opinión está definida como un pensamiento que podría ser distinto.

89. El partido político.

Tal vez sea cierto que existan tantas opiniones como cabezas. En todo caso, como ya hemos visto, allí donde hay una opinión, necesariamente hay varias opiniones, poco importan los motivos que sirvan de base y que, en general, son muy distintos: intereses divergentes, pasiones opuestas, desacuerdo en la interpretación de una situación determinada, rivalidad de ambiciones, etc. Además, lo político, por ser inmediatamente social, y el número, por ser un factor de potencia, es normal que aquellos con opiniones parecidas se junten y formen grupos más o menos estructurados para llegar al poder y realizar sus objetivos comunes. O bien, de igual manera, un hombre llega a agrupar alrededor suyo o alrededor de la opinión o de la causa que representa, a fieles y adeptos. De manera general, no existe, ni tampoco ha existido nunca, una colectividad en la cual reine la unanimidad: por todas partes hay divisiones. Rousseau, que procuró construir geométricamente en el *Contrat Social* un pueblo unido en la voluntad general y la unanimidad, reconoce en todo momento, cuando analiza fenomenológicamente la sociedad, la realidad de esta división. «Toda sociedad política —escribe, por ejemplo, en el artículo *Economie*— está compuesta por otras sociedades más pequeñas, de distintas especies, de las cuales cada una tiene sus intereses y sus máximas» (424). Según las épocas, la naturaleza de estas divisiones varía: cortes, clanes, bandos, sectas, comités, clubs, facciones o partidos políticos. Estos grupos pueden ser más o menos estructurados y más o menos duraderos, según tengan como base una doctrina y un programa, o bien, si nacen de las circunstancias, la defensa de un interés inmediato o pasajero. Pueden estar unidos a una teoría con pretensión universal, o bien a un hombre que logró reunir alrededor de su causa militantes o seguidores.

Lo que hoy en día se llama partido político es una manifestación histórica y contingente de la división normal de la opinión. No es éste el lugar para hacer historia y estudio sociológico de este tipo de formación (425); basta con caracterizarla en su par-

---

(424) *Encyclopédie,* t. V, p. 338.

(425) Se encontrarán elementos para un estudio de este tipo, en Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques,* 2 vol., París, 1912; R. Mi-

ticularidad específica. El partido político moderno es el resultado de la toma de conciencia de la importancia de la opinión y de la masa, desde el punto de vista de las posibilidades de adueñarse del poder, es decir, el instrumento aparentemente más eficaz en el contexto de la racionalización moderna. En efecto, puede observarse que la naturaleza de los grupos particulares dentro de una colectividad política, va a la par con el tipo de civilización y la estructura de las unidades políticas. Si el pluralismo de las opiniones es inherente a lo político, la manera de explotarlas y organizarlas varía en el curso de la historia. Cuando la relación pública no está fuertemente estructurada, las divisiones de la opinión no lo están tampoco, y constituyen más bien clanes, pandillas o comités de notables. Por el contrario, si la esfera de lo público se halla fuertemente organizada, se ven también aparecer formaciones o partidos políticos, en el sentido propio de la palabra, cuyas estructuras se amoldan a las del poder. Así, la burocracia del Estado moderno se refleja en los partidos: a semejanza del cuerpo político, que se ha convertido en una especie de personalidad independiente, los partidos se han constituido en organismos dotados de una vida propia y autónoma: el partido piensa que..., decidió que... Del mismo modo que el Estado moderno extendió sin cesar, cada vez más, la esfera de lo público para otorgarse competencias económicas, pedagógicas y sociales, los partidos han dejado de ser grupos políticos y organizan cooperativas, crean hasta escuelas propias y se transforman a veces en oficinas de asistencia social. Se han convertido a la vez en potencias políticas y asociaciones culturales, económicas, en ocasiones incluso paramilitares (426).

CHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 2.ª ed., Leipzig, 1925; MAX WEBER, "Politik als Beruf", en *Le Savant et le Politique*, París, 1959; M. DUVERGER, *Les partis politiques*, 3.ª ed., París, 1951, y J. KAISER, *Die Representation organisierter Interessen*, Berlín, 1956, p. 232-255.

(426) Hemos omitido adrede los sindicatos, a pesar de que puedan ejercer una influencia y una presión política determinante y que ciertos partidos políticos, en especial los socialistas, como el *Labour Party*, tengan hasta cierto punto como base la organización sindical. Sin embargo, ideal-típicamente, no puede confundirse partido político y sindicato, pues, por un lado, la opinión sigue siendo el fenómeno preponderante, y por otro lado, está el interés profesional. En efecto, estas dos especies de organización tienen bases radicalmente opuestas. A pesar de que, en la cima, los diversos sindicatos forman una confederación o una federación, su connivencia es más o menos confesada con un partido político, con la sección sindical que reúne adeptos de una misma profesión, sean obreros metalúrgicos, ferroviarios, maestros, médicos, etc., es decir, que los sin-

A pesar de su configuración histórica singular, el partido político es, por su propia naturaleza, una de las formas posibles de la división y de la organización de la opinión en el seno de una colectividad, del mismo modo que una fracción, una liga, o bien un club. En otros términos, lo que diferencia estos distintos tipos de formaciones son las particularidades sociológicas e históricas. ¿Cuál es, por ejemplo, la diferencia entre una facción y un partido? La primera, es un grupo de limitada duración, articulado sobre la toma inmediata del poder. En general, no tiene ninguna meta doctrinal y no pretende modificar o reorganizar la sociedad en su conjunto. El partido, por el contrario, quiere alcanzar el poder para realizar tales objetivos (427). En ambos casos se pretende servir al bien público: en nombre de una mejor capacidad personal, en el primero; en nombre de un concepto filosófico, en el segundo (liberal, cristiano, socialista, u otro). En general, la facción es un grupo inorgánico que no trata de reclutar y que se compone de partidarios de una misma capa social, pero que disfruta de apoyos más o menos ocultos. El partido (con excepción de las organizaciones de notables o de cuadros), procura por el contrario reclutar los adeptos más numerosos posibles en todos los medios; por esta razón, se relaciona sobre todo con las sociedades que tienen una estructura racional e igualitaria. Sin embargo, por importantes que puedan ser sociológicamente estas diferencias, la intención política es la misma: hacer triunfar una opinión y, con ello, otorgarse los medios para alcanzar el poder.

Se argumentará que estas consideraciones no valen para el partido único. En realidad, su homogeneidad, así como la del régimen del cual es soporte, son sólo meras apariencias. En primer lugar, no puede hablarse de partido único, salvo si una formación de este

---

dicatos se dividen según el modelo de la división del trabajo. Explícita y orgánicamente, el interés se concentra de manera primordial en las reivindicaciones profesionales, corporativas y económicas. La sección o la célula política, por el contrario, agrupa militantes de origen diverso, independientemente del medio profesional, y circunstancialmente, de la clase social. Se encuentran en ella, al lado de obreros e intelectuales, funcionarios, ingenieros, agricultores, abogados, comerciantes, etc. El denominador común consiste en la opinión, es decir, en una doctrina o concepto común del bien público, y no de un bien particular. Poco importa que el reclutamiento del partido sea predominantemente proletario o burgués; la acción sobre la relación pública sigue siendo determinante, y a ella se subordinan las demás reivindicaciones particulares.

(427) V. O. Spengler, *Le déclin de l'Occident*, t. II, p. 413.

tipo se adueñó del poder y abolió los demás partidos. Esto significa que manifiesta el triunfo de una opinión, pero no significa que, en adelante, todas las opiniones de los miembros de la colectividad habrán de agruparse unánimemente. De manera formal, no hay más que una opinión, pero no es así en la realidad. En efecto, ningún partido único puede unir a todos los ciudadanos y, aun haciendo excepción de los simpatizantes, queda la gran masa de la población, de la que se puede suponer que muchos no compartirán la opinión oficial, a pesar de no poder expresar su punto de vista. Frente a la población global, la opinión del partido único sigue siendo minoritaria, y por esta razón, no se puede confundir orgánicamente la administración del partido con la administración pública. Además, desde el momento que la opinión no puede expresarse fuera del partido, se refugia en el interior de éste, donde provoca divisiones y donde se forman clanes y bandos, sobre todo porque el partido único es el único trampolín para aquellos a los que anima la ambición política. Las luchas que sucedieron a la muerte de Stalin son manifestación de las corrientes de opinión que existían con anterioridad, y de las divisiones más o menos clandestinas. Existen muchas probabilidades de que sigan existiendo, ya que la sucesión del jefe actual de la U. R. S. S. queda pendiente. Tampoco es seguro que todos los miembros del partido comunista sean comunistas por convicción. En resumen, sin ser ya una lucha entre partidos, la división de la opinión da lugar a combates en el seno del partido único.

De todo esto deriva una consecuencia muy importante para la definición de la democracia. Si la política está basada en la opinión, la división y la rivalidad de opiniones son inherentes a lo político, y no solamente a un régimen político particular, la democracia, que se señala corrientemente como el régimen de partidos y de la opinión. Esta definición es, por lo menos, superficial, si no discutible (428). Si es cierto que el partido político es la expre-

(428) Y. LÉVY demostró en su extraordinario artículo "Les partis et la démocratie", en la revista *Le Contrat social*, 1959, vol. III, n.º 2 y 4, 1960, vol. IV, n.º 4, y 1961, vol. V, n.º 4, que el concepto jacobino de la democracia es hostil a los partidos. A la luz de los trabajos de R. Michels, M. DUVERGER confirma también en su obra *Les Partis Politiques*, p. 462-468, que la existencia de partidos no proviene del concepto de democracia, y sobre todo que "la organización de los partidos políticos no es ciertamente conforme a la ortodoxia democrática" y que su evolución "acentúa su divergencia en relación con el régimen democrático".

sión moderna, históricamente transitoria y contingente de la división normal de la opinión en política, nunca es, hoy en día, más que la manifestación característica de un fenómeno permanente de cualquier política. En este caso, la democracia no tiene el privilegio del antagonismo de las opiniones. Sería más exacto decir que la democracia liberal es el régimen que favorece el pluralismo y la constitucionalización de los partidos, a diferencia de la democracia jacobina, que busca la unanimidad, y de los demás regímenes que se esfuerzan en limitar la dispersión de las opiniones y, en el caso de las dictaduras de partido único, prohibir cualquier oposición oficial. Sin embargo, a pesar de todas estas precauciones, la rivalidad de opiniones continúa sacudiendo el poder y, al no poder ser expresada abiertamente, obra en la sombra y utiliza los rodeos de la clandestinidad o de las facciones.

Pero lleguemos al problema esencial: determinar el significado de la multiplicidad y división de las opiniones (sean cuales sean sus formas concretas: ligas, clubs, facciones o partidos) en la economía general de lo político. Todas estas formaciones son asociaciones de *carácter privado,* pero con *vocación pública,* y en este sentido la opinión aparece como constitutiva de la dialéctica entre lo privado y lo público. El partido político, por ejemplo, es una «máquina» o un «aparato» basado en una opinión, que fabrica opinión y procura agrupar a un gran número de individuos para presionar el poder o adueñarse de él. Aparece así como un lazo de unión entre los individuos y el Estado. En relación con lo público, que no se deja fraccionar, es una voluntad particular; en relación con los individuos, es voluntad general en potencia (429). Esta dialéctica es muy compleja. Como asociación privada, dotada de una voluntad particular, el partido se preocupa de su vida, de su desarrollo y de su crecimiento propios. Procura convertirse en lo más

(429) Sin adoptar las consecuencias que saca ROUSSEAU, a saber, que los partidos son nefastos, hay que señalar que captó muy bien esta dialéctica de lo privado y de lo público. "La voluntad de aquellas sociedades particulares siempre tiene dos relaciones; para los miembros de la asociación es una voluntad general; para la gran sociedad, es una voluntad particular que muy a menudo se estima recta a primera vista, y viciada más tarde." Artículo: "Economie", en la *Encyclopédie,* t. V, p. 339. Habla sobre el mismo tema en el *Contrat Social,* libro II, cap. III. "Cuando surgen intrigas, asociaciones parciales a expensas de la más amplia, la voluntad de cada una de aquellas asociaciones se vuelve general en relación con sus miembros, y particular en relación con el Estado."

potente posible, organizándose interiormente sobre el modelo del poder estatal. Derrocha mucha energía para mantener la unanimidad en su seno, para permanecer unido luchando contra las escisiones, herejías o ambiciones demasiado impacientes. Sin embargo, por la naturaleza de las cosas, su meta no consiste en seguir siendo simplemente un partido, sino en participar, en el momento oportuno, en el poder estatal, o bien transformarse en su dueño, ya que cualquier potencia trata siempre de ser más potente, en vista de que la voluntad nunca considera como suficiente la parcela de poder que ejerce. Un partido que renunciara súbitamente a la conquista del poder dejaría muy pronto de ser una organización política, pues, no pudiendo prometer empleos o prebendas a sus asociados, su reclutamiento se agotaría con rapidez. La vocación pública es, pues, fundamental. Participando del poder o controlándolo, el partido toma entonces a su cargo los destinos del Estado, pero procura también aprovecharse de esta situación para ensanchar su propia popularidad, reforzarse y debilitar a los otros partidos o a las opiniones competidoras. Se trata, pues, de estar a la vez al servicio del interés público y de obrar en favor de su interés propio o privado. No puede identificarse enteramente con lo público, ni tampoco menospreciar los imperativos de su carácter privado. Esta dialéctica de lo privado y de lo público cobra a menudo la forma de un conflicto permanente entre la opinión y la potencia, es decir, por una parte, entre la verdad y la pureza de la doctrina que sirve de base al partido e inspira su programa, y por otra parte, la atracción de la potencia, capaz de difundir y hasta imponer la doctrina, pero también pervertirla. A veces, los dirigentes del partido transigen con la doctrina y el programa para mantenerse en el poder (cosa que ha ocurrido con muchos partidos socialistas); a veces ponen en juego, despreciando los peligros, la nueva potencia adquirida, todavía frágil para hacer triunfar su opinión, con la esperanza, en caso de éxito, de fortalecer su poder (táctica adoptada, en general, al principio por los partidos revolucionarios), y a veces transigen con la potencia para facilitar la infiltración de su opinión en el mayor número posible de capas sociales (según el método adoptado por los partidos republicanos en Francia, después de 1870). Sea cual sea la táctica empleada, la opinión privada es la que orienta y vivifica de este modo lo público, así como la potencia

que soporta. Lo público no tiene ideas y la misión de los partidos, ligas y otras formaciones, es el descomponerlo en conceptos.

Estas explicaciones permiten aportar algunas aclaraciones a una cuestión subsidiaria: los partidos u otras formaciones de este tipo, ¿son nefastos o útiles? Platón los condenaba porque son causa de división y desorden. Hobbes recogió para sí el argumento con mayor rigor todavía: el soberano (persona única o asamblea) debe hacer callar las opiniones privadas, porque la elocuencia que derrochan es fuente de rebeliones, sediciones y perturbaciones internas, y en vez de enseñar y razonar, pretenden únicamente triunfar por medio de la persuasión, independientemente de la verdad o la justicia. Así establece un verdadero catálogo de las opiniones sediciosas, para dejar al único soberano el derecho de definir legalmente el bien y el mal. Rousseau adoptó una posición análoga, pero en nombre de otro argumento: la homogeneidad de lo público tiene como condición la unanimidad; tesis recogida más tarde por la mayoría de los grandes revolucionarios, así como por el Directorio. El marxismo-leninismo combate los partidos como agentes de la ideología y la alienación bajo el pretexto de que perpetúan la escisión de lo privado y lo público, con la única excepción de los partidos comunistas. De hecho, la hostilidad a los partidos sigue siendo una idea muy frecuente, que la mayoría de las veces ni siquiera procura justificarse (430). En efecto, puede observarse que los partidos proliferan justamente en los regímenes débiles. Sin embargo, si la política es una cuestión de opinión, en el sentido que hemos indicado, la división de opiniones y la constitución de partidos u otras formaciones de este tipo es un fenómeno normal e inevitable. Todo estriba en saber si la homogeneidad de lo público sufre por ello, como suele pretenderse. En realidad, así ocurre con bastante frecuencia. Sin embargo, a menos de estar en disposición de dominar la separación de lo público y lo privado, lo que equivaldría a una supresión de lo político, es decir, a una solución

(430) Tocqueville, por ejemplo, reprocha a los partidos el formar, en el interior de un país "naciones distintas" y ve en ellos "un mal inherente a los gobiernos libres", *De la démocratie en Amérique*, t. I, 2.ª parte, cap. II, p. 277. Por otras razones, Simone Weil es igualmente hostil a los partidos: son radicalmente malos, porque todos tienden al totalitarismo. Sin embargo, se ve obligado a reconocer que son necesarios, pero para dedicarlos a la acción clandestina; lo que no constituye, sin duda, la mejor solución. S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques", *La Table Ronde*, n.º 26, febrero, 1950.

por negación del problema, la rivalidad de las opiniones es un factor constitutivo de lo público, ya que no tiene ideas por sí mismo. Aunque fuese absolutamente cierto, como creía Durkheim, que la conciencia colectiva esté compuesta de representaciones que le sean propias, sigue siendo, a pesar de todo, inadecuada para la acción y la decisión. Sin la opinión, lo público es un cuerpo sin vida. Es lo que Maquiavelo comprendió con mucha perspicacia.

En un capítulo titulado *Valor de los partidos en una república*, escribe: «Entre las numerosas divisiones que agitan los Estados republicanos, las unas les son nocivas, las otras les son útiles. Las primeras son las que engendran facciones y partidos; las otras son las que se prolongan sin perder este carácter. El fundador de una república, al no poder impedir las rivalidades en ella, debe, por lo menos, impedir que se transformen en facciones» (431). Existe, naturalmente, el temor a las guerras civiles, pero éstas sólo suceden cuando la esfera de lo público está mal asegurada y es frágil, bien porque la legalidad no sea respetada, bien porque la regularidad se vea burlada por los ciudadanos o por el poder. Por el contrario, si la esfera pública está sólidamente constituida, lo que significa fortalecida sin cesar por el respeto, la rivalidad de las opiniones y la competencia de los partidos contribuyen a acrecentar su potencia (432). La idea de que los partidos son radicalmente nefastos proviene, bien de una desconfianza hacia la opinión, bien de un concepto de lo público como réplica a la edad de oro; mien-

(431) MAQUIAVELO, *Histoires florentines*, lib. VII, cap. I, ed. de la Pléiade, página 1.288. Naturalmente, hay que dar al concepto "partido" el sentido que tenía en la época de Maquiavelo.

(432) Esta idea la desarrolló MAQUIAVELO, en particular, en el libro I, cap. IV de su *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. MONTESQUIEU se inspiró en este pasaje, en el cap. IX de su libro, *Grandeur et Décadence des Romains*, donde observa que guerreros tan valientes como los romanos no podían ser hombres tímidos en tiempo de paz y en la administración de su ciudad, de manera que es preciso, según él, plantear como "regla general" que "siempre que se vea a todo el mundo tranquilo en un Estado que se titule República, puede asegurarse que la libertad no existe allí, y asimismo pone en guardia contra el carácter equívoco de la noción de unión, que también puede consistir en una armonía de los contrarios: "Puede haber unión en un Estado donde se cree ver sólo perturbación." Este otro pasaje de Maquiavelo ha llamado también la atención de Rousseau, que expresa en el *Contrat Social*, libro III, capítulo IX (nota): "Parecería, dice Maquiavelo, como si en medio de los crímenes, proscripciones, guerras civiles, nuestra república se volviese más poderosa... Un poco de agitación da empuje a las almas; lo que hace verdaderamente prosperar la especie es menos la paz que la libertad." V. asimismo, sobre este punto, el artículo ya citado de Y. Levy.

tras que la vida de la esfera pública, como cualquier vida, está hecha de tensiones, emulaciones y antagonismos. En el fondo, la libertad misma sólo existe gracias a las tensiones; es decir, que el mundo uniforme es el del determinismo. Una esfera pública sin enemigo y sin desobediencia se asemejaría a las grandes extensiones del desierto. Existe un buen empleo de la libertad, como de la opinión, pero no se deja prescribir de antemano sin conceptualizar filosóficamente. Existen doctrinas de la libertad, pero cualquier teoría de la libertad desemboca en su negación.

Los partidos políticos y otras formaciones del mismo tipo son solamente ejemplos particularmente típicos de la dialéctica de lo privado y de lo público. Se podría confirmar aquélla a propósito de todas las manifestaciones políticas de la opinión, entre las que destacaremos el caso del sufragio y el de la opinión pública.

90. El sufragio.

A decir verdad, la noción de elección, como la de votación, dan cuenta de forma imperfecta de toda la realidad a la que aquí aspiramos, a saber, la selección hecha por la opinión. En general se habla de elecciones —en alemán, *Wahlen*— refiriéndose al escrutinio para designar a la persona o personas aptas para cumplir una función determinada, y de votación —en alemán, *Abstimmung*— refiriéndose al escrutinio sobre una propuesta o ley (plebiscito, voto en la Cámara de Diputados, etc.). No existe desgraciadamente ningún término genérico que englobe la totalidad de los procedimientos que tienen como base la selección política hecha en nombre de una opinión. Sin embargo, el vocabulario es rico en palabras distintas: elección, votación, escrutinio, consulta, aclamación, sufragio y otros; por desgracia, cada uno tomó tan sólo un significado preciso de acuerdo con el contexto en que está empleado. La diferencia entre elección y votación, no admitida en el sentido corriente, tiene como criterio el objeto considerado de manera distinta por uno u otro de estos dos procedimientos, pero no da cuenta de la naturaleza de la selección. Desde este punto de vista, puede hacerse otra distinción: entre aclamación y, a falta de un término más apropiado, opción. La primera tiene como fundamento el principio del acuerdo y el rechazo, es decir, una alternativa; la segunda, el de la mayoría y la minoría, es decir, una preferencia.

Allí donde se exige unanimidad, la opción constituye un contrasentido, a pesar de que hoy en día ciertos países utilizan este procedimiento para dar la impresión de unanimidad. De hecho, rechazando de golpe la formación posible de una mayoría o una minoría, a fuerza de manipulaciones pre electorales que permitan mantener formalmente las apariencias de una opción, mientras es vaciada prácticamente de su sustancia, hacen en realidad de este método una aclamación disfrazada. Sería, en efecto, un error el reservar el concepto de aclamación a su antiguo uso, que suponía la presencia efectiva de la asamblea del pueblo, que se pronunciaba de viva voz con un sí o con un no. El plebiscito es, en efecto, la adaptación de la aclamación a las condiciones de los Estados modernos (433). Si la alternativa del acuerdo o del rechazo, del sí o del no, del pro o del contra, es característica de la aclamación, la opción, por el contrario, supone un abanico de posibilidades, es decir, una pluralidad de proposiciones o de opiniones igualmente susceptibles de ser adoptadas por los diferentes electores. En el caso de la aclamación, éstos no pueden más que aprobar o rechazar una proposición única; en el de la opción, pueden escoger entre varias proposiciones, de las cuales cada una es valedera. En efecto, las proposiciones o programas minoritarios no son rechazados (han sido solamente aprobados por menos electores que el programa de la mayoría) y, a menos de ser muy escasa, la minoría está igualmente representada. El diputado de la minoría, por ejemplo, representa positivamente a toda la colectividad política, del mismo modo que el diputado de la mayoría.

Esta distinción tiene, evidentemente, un valor, sobre todo idealtípico. En la práctica sólo existen algunos pocos escrutinios que son verdaderamente opciones; la mayor parte son, directa o indirectamente, aclamaciones. Así, un escrutinio parlamentario, aunque en general el propio Parlamento esté fundado sobre la opción, es de naturaleza aclamatoria, ya que se trata de adoptar o rechazar una propuesta de ley y otorgar o retirar la confianza a un gobierno. De todas formas, las expresiones corrientes, como «poner a votación», «dar el voto», indican a las claras la persistencia de la acla-

(433) El referéndum no es, propiamente hablando, una votación. El uso que de él se hace hoy en día en ciertos países es idéntico al del plebiscito, es decir, que se bautizó como referéndum a lo que, en el fondo, es plebiscito, para exorcizar ciertos recuerdos históricos ligados a este último procedimiento.

mación en la mayoría de los sistemas de votación. No hay que olvidar este hecho en la interpretación del valor del sufragio. Alain veía en ello, sobre todo, una especie de censura, de resistencia, un medio de controlar a los representantes del pueblo. Esta forma de ver vale en último caso para la opción, no para la mayoría de las demás formas de elecciones o votaciones. En efecto, el sufragio es realmente una opinión, la expresión positiva de una opinión. El control es generalmente inoperante, ya que nunca puede ejercerse, en este caso, sobre lo que ya ha sido hecho.

En lo que concierne a la política, proceder a una elección o a una votación es someter a la apreciación de la opinión una cuestión o una función de interés público, quedando entendido que cada elector está reputado como poseedor de un juicio recto y lúcido, y de una competencia indudable. Esta última hipótesis se presta sin duda a ser criticada. En efecto, ciertos sistemas preconizan el establecimiento del derecho de voto en función de la fortuna, o la inteligencia, o también de la dignidad moral o social, o finalmente, de pretendidas virtudes profesionales, o hasta del número de hijos. Esta crítica es estéril, ya que, por su naturaleza, lo público es común a toda la colectividad, sin distinción, y no particular a tal o cual capa o categoría social, profesional o familiar. No hay un criterio absoluto de la inteligencia, de la fortuna, de la dignidad moral —aquí, como en todas partes, las apariencias son engañosas—; con mayor razón, no se puede afirmar que estas cualidades puedan a su vez interpretar el papel de criterios decisivos del sentido público. Desde el momento en que hay un elemento positivo en casi toda opinión, no es el número lo que pueda hacer modificar su naturaleza. Este puede, a lo sumo, dar a la opinión una potencia que aquélla es incapaz de sacar de su propio acervo. El modo de sufragio, poco importa. Ya sea censual o universal, ya se trate de opción o de aclamación, la opinión puede ser reflexiva o irracional, recta o interesada.

La elección y la votación son evidentemente actos públicos, ya que constituyen uno de los atributos del ciudadano y contribuyen a dar una fisonomía a lo público. Al mismo tiempo, son también gestos cumplidos en función de una opinión personal. A pesar de toda la abnegación del espíritu cívico, no hay votación que no haga intervenir, consciente o inconscientemente, consideraciones

de orden privado, basadas, sea en una valoración de los intereses, en motivos profesionales, en convicciones religiosas, o en la preferencia acerca del programa de un partido. Ninguna opinión de carácter político es puramente política, es decir, está exenta de referencias a lo privado. Hegel es uno de los pocos filósofos que han intuido esta dialéctica de lo privado y de lo público inherente a la votación, pero ha sido para protestar contra la intervención de lo privado. No es que se haya mostrado hostil a cualquier elección, sino al Imperio electivo, porque la majestad del soberano, en representación de lo público, debe escapar a la degradación que arrastra, según él, la intervención de lo privado, donde reina lo arbitrario, los intereses y las opiniones, así como las luchas entre partidos. «Pero el imperio electivo es más bien la peor institución. En el imperio electivo, la naturaleza del régimen, según la cual, el principio decisivo es la voluntad particular, hace que la constitución se convierta en una capitulación electoral, es decir, que la potencia del Estado sea entregada a la discreción de la voluntad particular; los poderes particulares del Estado se transforman en propiedad privada, la soberanía del Estado se debilita y se pierde; se produce así una disolución interior y una exterior dislocación» (434). Desde el punto de vista en que aquí nos colocamos, con excepción de la hostilidad de Hegel hacia el imperio electivo y los temores que expresa, hay que subrayar sobre todo que tuvo en cuenta, por lo menos de una manera confusa, la relación dialéctica que constituye el sistema electivo.

No podría, en efecto, negarse el carácter dialéctico entre lo privado y lo público, que se sitúa en la base de cualquier elección o votación. El elector se decide en nombre de lo que Stoetzel llama una «opinión privada», en general más o menos influida por el estado de la opinión pública, la situación política general y los argumentos o promesas de los partidos. Es notorio que los votos que se consignan en una lista o una propuesta, sólo concuerdan en el resultado bruto, y que cada elector que vota sí o no en un referéndum, por ejemplo, motiva de forma distinta su elección. No se podría, sin embargo, estar de acuerdo con la tesis de Hegel, que teme que la elección entregue lo público a la discreción de las voluntades particulares y transforme el Estado en

(434) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, & 281, p. 223.

propiedad privada, a menos de admitir que lo público no constituye una esfera autónoma y que es sólo la suma de las voluntades particulares. Lo privado no es la negación de lo público, que a su vez podría ser rebasado por un tercer término. A pesar de las constantes transformaciones de lo privado por lo público, y recíprocamente, cada una de estas dos esferas continúa sin embargo siendo autónoma, es decir, que si la elección es aquella relación por cuyo conducto lo privado da su fisonomía a lo público, también es el camino del que se sirve lo público para dar alcance político a lo privado, sin que el uno sea capaz de suprimir al otro.

91. La opinión pública.

El concepto de opinión pública ha sido objeto de trabajos suficientemente numerosos para que podamos prescindir de entrar en detalles. Nos limitaremos, pues, a hacer algunas observaciones generales antes de analizar su aspecto dialéctico.

Entendemos por opinión pública la convergencia de apreciaciones del mayor número de personas de una colectividad, de tal manera, que forman un sentimiento común y dominante y ejercen una presión difusa. No se trata, pues, en absoluto, de una concordancia en la confirmación de los hechos, sino en el juicio de orden coercitivo que se emite sobre estos hechos. No se hablará de opinión pública con respecto al acuerdo de las opiniones para deplorar los efectos de una catástrofe como la erupción de un volcán, de una avalancha o de un temblor de tierra, o para condenar los crímenes, robos o raptos de niños. Se refiere a una situación o a un acontecimiento cuyo curso y desenlace dependen de la voluntad de una autoridad. Así, la opinión pública puede conmoverse ante la ineptitud de los poderes públicos en la ayuda a los siniestrados, o la de la policía si los raptos de niños se multiplican en un breve espacio de tiempo. Sin embargo, no se expresa siempre de la misma manera y pueden distinguirse dos estados de la opinión pública: el primero puede llamarse permanente y latente; el segundo se caracteriza por manifestaciones declaradas y abiertas (435).

(435) En este doble aspecto de la opinión, pero en un sentido algo diferente,

En las distintas épocas de su existencia, cada sociedad está siempre dominada por una opinión preponderante y relativamente estable, aunque falta de homogeneidad y a veces de coherencia. Trata de la manera de concebir la situación en general y del desarrollo de la unidad política como colectividad particular. Es lo que se llama la conciencia pública, que en ciertas épocas se deja invadir por un entusiasmo febril y una esperanza general en la grandeza del destino del país, y en otros momentos se muestra inquieta, hostil a cualquier innovación, o manifiesta simplemente cansancio. De 1919 a 1939, la opinión pública francesa era pacifista, y seguía en esta actitud, a pesar de los acontecimientos y señales que anunciaban una próxima guerra en la que Francia no podía dejar de participar. Por el contrario, la opinión pública alemana era más bien agresiva, por hostilidad al tratado de Versalles. De un lado, se vivía en la quietud, de otro en la reivindicación, sin reparar en los medios factibles para alcanzar la meta y sin considerar las lecciones de la experiencia. Además, el gobierno que se esforzaba en arrancar las anteojeras se volvía en seguida antipopular (436). Finalmente, las opiniones públicas de los dos países aceptaron medios, de los cuales se vieron convertidas en presas y víctimas directas, para achacar luego las consecuencias a no se sabe qué fatalidad. Sin embargo, las advertencias y la información correcta no faltaron ni de un lado ni de otro. En general, todo ocurre como si la experiencia de una generación fuera impermeable a otra generación, lo mismo que la de un individuo no se puede transmitir a otro. Desde este punto de vista, los sondeos de la opinión ofrecen sólo un interés limitado, aunque sean lo más precisos posibles. Permiten, en efecto, determinar el estado de la opinión en un momento determinado (infor-

---

I. LORGE, "Prestige, suggestion and attitudes", en *Journal of social Psychology*, 1936, n.º 7, y J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, p. 195-200 y 257-261. No hay que confundir esta noción de opinión pública permanente con lo que A. SAUVY, *L'opinion publique*, col. *Que sais-je?* (p. 10-11) llama disposiciones permanentes, que son de todos los tiempos y de todos los países, como la impopularidad de los impuestos o bien, hoy en día, de la burocracia. Son éstas actitudes estereotipadas, sin gran interés.

(436) El estado de la opinión pública francesa de 1919 a 1939 ha sido analizado concisa pero admirablemente por A. SAUVY en la obra ya citada y en un libro más importante: *Le pouvoir et l'opinion*, París, 1949. Hemos obtenido de ellos cierto número de observaciones.

me útil en lo inmediato), pero no dan ni remedio ni línea de conducta. Son diagnósticos sin pronósticos.

Al lado de esta opinión latente existen manifestaciones declaradas y abiertas, caracterizadas por el hecho de que la opinión pública se cristaliza en un acontecimiento particular, lo pone en evidencia, crea una corriente y procura predeterminar la solución. Ejerce presión sobre el tribunal en el curso de un proceso, se opone a la votación de una ley o bien lleva al poder a un hombre o a un partido. Como en el caso anterior, tampoco se puede verdaderamente hablar de clarividencia, aunque las selecciones del pueblo sean la mayoría de las veces, por lo menos tan juiciosas como las de una asamblea compuesta por un número reducido de miembros. Estos géneros de movimientos de la opinión son la mayoría de las veces imprevisibles, y en algunos casos, contradictorios. La mayor parte del tiempo, la prensa, la radio y la propaganda contribuyen a desencadenarlas, pero también ocurre que nazcan al margen de aquellos órganos de la opinión y anulen su influencia. La opinión pública parece no tener memoria: en la Alemania de 1914, apoyaba alegremente la entrada en la guerra, pero en 1918 exigía violentamente el cese de las hostilidades. Se hace dueña, no se sabe por qué, de un acontecimiento, y luego, transcurrido algún tiempo, se muestra apática ante otro acontecimiento similar. ¿Por qué estas variaciones? ¿Cómo pueden ocurrir? Estas cuestiones han sido objeto de varios análisis por parte de la sociología y la psicología social, sin recibir ninguna contestación satisfactoria, ya que los movimientos de opinión se basan en elementos afectivos e irracionales, difíciles de descifrar. Por otra parte, los sondeos de la opinión demuestran a veces una concordancia profunda de las reacciones individuales, sin que este acuerdo engendre una verdadera opinión pública que ejerza presión. Lo que importa, según parece, es menos la cantidad de los que opinan en el mismo sentido que el salto cualitativo que encanta los espíritus, los arrastra y fija los juicios. Finalmente, hay casos en que la opinión pública está agitada y dividida sin que se dibuje una corriente en pro o en contra, sin duda porque el problema, aun siendo importante, sigue siendo demasiado abstracto y no llega a impresionar a la imaginación y al sentimiento.

La disputa con respecto a la Comunidad Europea de Defensa, en 1954, era de este tipo.

El calificativo «público» es engañoso. En efecto, la opinión pública no se preocupa exclusivamente de los problemas políticos o económicos. Puede participar en un proceso cuyo objeto sea un crimen pasional, en una polémica acerca de una obra de arte, de una moda, de una película. Cualquier debate, sea cual sea su naturaleza, puede excitarla. El hecho de que los sondeos de la opinión pública traten de los fenómenos más distintos, lo confirma ampliamente. El concepto de lo público no podría ser entendido aquí en el sentido propiamente político que hemos definido anteriormente, sino por oposición a la opinión personal de los individuos o particular de un grupo determinado. Está claro que la opinión, incluso unánime, de un sindicato o de una asociación cualquiera, todavía no constituye una opinión pública. Esta, eclipsa cualquier discriminación y cualquier estratificación sociales: es el sentimiento común del número, que se impone porque se cree común. De manera que, como observa con razón A. Sauvy, no hay que entender la opinión pública únicamente como la opinión nacional dominante. Puede formarse una opinión pública en una comuna o un departamento, sobre una cuestión de interés general, propia de aquella división administrativa. Hasta puede hablarse hoy en día de una opinión pública mundial, en la medida en que el anticolonialismo y el racismo sean aparentemente condenados hoy en día por la casi totalidad de los países del globo. Esto no impide en absoluto que ciertas naciones practiquen una política profundamente racista, al mismo tiempo que se unen con ardor y énfasis a la opinión pública mundial. Ya no es un secreto para nadie el que ciertos países que excitan la opinión sobre el tema del anticolonialismo, son en realidad, en virtud quizá de sus propósitos, países colonialistas. Local, nacional o mundial, la opinión pública busca raras veces la claridad y lo razonable; no se deja guiar por las necesidades o las previsiones: la opinión pública es una fuerza. A menudo no llega a ser la opinión general o mayoritaria, sino el clamor de una minoría, que por su ruido, reduce al silencio la objeción o la reflexión, y se contenta con hipócritas adhesiones. Esta es la razón por la cual no ofrece medidas determinadas, a pesar de las estadísticas, a

menudo asombrosas de precisión, de los institutos de opinión pública. Sigue siendo una potencia anónima, de la cual pueden difícilmente preverse los cambios y retracciones.

No pueden confundirse, pues, opinión pública y unanimidad, ya que siempre existirán capas sociales o individuos que se resistan a su presión. Una opinión dominante, no es toda la opinión; pero es la que pesa. Ocurre bastante a menudo que una minoría ilustrada tenga razón en contra de la opinión pública, aunque más vale, «para su inmediata reputación, equivocarse con el pueblo que tener razón contra él» (437). Enumerar los errores de la opinión pública, sus apasionamientos pasajeros, sus iras y temores: he aquí un tema a menudo estudiado, en donde la elocuencia puede manifestarse, pero no así el análisis. Lo que sobre todo lo caracteriza es la irresponsabilidad. No evalúa las causas, ni los datos, ni las consecuencias; pertenece al instante, y siempre está dispuesta a adorar lo que antes quemó, a riesgo de anclarse en su nuevo entusiasmo sin tener en cuenta la evolución y los cambios en la situación general. Su certidumbre es más instintiva que reflexiva; está hecha de miedo y de esperanza, no de análisis, meditaciones y deliberaciones. Cualquier educación de la opinión pública es tan sólo una enseñanza. Si pudiera convertirse en certidumbre razonada y racional, gracias a una información adecuada, ya no sería opinión. No se equivoca; tampoco se deja engañar: cree. Se rebela o se entrega siempre con toda buena fe. Nunca será fiel o agradecida. Si no fuese sincera en cada uno de sus cambios, trataría de justificarse, probar, demostrar; lo que nunca sucede. Y si alguna vez siente el haber sido engañada, no da marcha atrás, sino que se vuelve instantáneamente tan cruel y maligna como antes había sido confiada y entusiasta. Sea como sea, la opinión pública no discute. Cree en una meta, sin inquietarse por los medios. Esta es la razón por la cual desafía sin cesar a especialistas y tecnócratas, que son los hombres de los medios y de las consecuencias. Las cuestiones técnicas la dejan indiferente: no dará ninguna indicación sobre el mejor modo de distribuir los impuestos o de agenciar la constitución o las instituciones. La fe no se preocupa por los métodos; se inclina ante la eficacia.

(437) A. SAUVY, *L'Opinion publique*, p. 79.

La opinión pública no es tampoco el sentido común ni el consentimiento universal. Mientras el sentido común saca su fuerza de la reflexión sobre la experiencia humana general y sobre la historia, y se basa en la prudencia informada por la duda, la opinión pública es circunstancial: un juicio de circunstancias. «La roca Tarpeya está cerca del Capitolio», es una máxima del sentido común, no de la opinión pública. Asimismo, la necesidad de armarse lo más eficazmente posible para hacer circunstancialmente frente a un enemigo que amenaza la existencia de la colectividad, es una virtud del sentido común, mientras que una actitud obstinadamente pacifista, a pesar de las amenazas, es propia de la opinión pública. Por otra parte, los hombres creen en la superioridad del espíritu, o bien condenan el crimen individual por consentimiento universal y no por opinión pública. Con mayor razón, no puede identificarse la voluntad general con la opinión pública. ¿Confundió acaso Rousseau aquellas dos nociones? Algunos así lo creen, a pesar de que la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos parezca demostrar lo contrario. En efecto, según él, la voluntad general es constitutiva de lo político y de la esfera pública, porque no mira más que el interés común, delibera, y «cada ciudadano sustenta su propia opinión». Siempre es recta y no puede equivocarse. La voluntad de todos, por el contrario, es una opinión dominante o pública, a veces entregada a las intrigas y a los intereses particulares, es decir, que el ciudadano enjuicia de acuerdo con el grupo; es de naturaleza psico-social, y por este hecho está sujeta a la rivalidad y al error (438). En todo caso,

(438) *Du Contrat social,* lib. II, cap. III, y lib. IV. cap. I. Esta interpretación encuentra su confirmación en las explicaciones del cap. VII del libro IV, donde ROUSSEAU, al mismo tiempo que establece una analogía entre estos dos conceptos, los separa sin embargo netamente: "Del mismo modo que la declaración de la voluntad general se hace por la ley, la declaración del juicio público se hace por la censura; la opinión pública es la especie de ley, de la cual el Censor es el Ministro y no hace sino aplicarla a los casos particulares, a ejemplo del Príncipe. Lejos, pues, de que el tribunal censorial sea el árbitro de la opinión del pueblo; no es sino su declarador, y en cuanto se aparta de ella, sus decisiones son vanas y sin efecto." Este texto significa, en el fondo, que el censor es a la opinión lo que el Príncipe o gobierno es a la ley: no posee ninguna iniciativa, ya que ésta depende, sea de la voluntad general, sea de la opinión. Pero la opinión no es la voluntad general, puesto que la continuación del texto hace de ella la regla de los placeres y la pone al mismo nivel que las costumbres (v. también lib. II, capítulo XII, donde la opinión se confunde igualmente con las costumbres y usos; lib. III, cap. IV, donde está relacionada con el lujo, y lib. IV, cap. I, donde está relacionada con las divisiones internas y las discusiones). Esta es la razón

ciertos intérpretes de Rousseau, y particularmente los jacobinos, han confundido voluntad general y opinión pública, porque no concebían otra voluntad que la nacional, es decir, la voluntad unánime.

La opinión pública es otra cosa que una suma de opiniones individuales a causa de la potencia y la presión que aquélla ejerce. Es de naturaleza psico-social, es decir, no tiene sentido si se la separa del grupo o del medio en el cual viven los individuos. Tiene, pues, como base, menos el juicio autónomo de los individuos que la unanimidad de criterio que expresan las distintas asociaciones privadas (profesionales u otras) a las que pertenecen. Sólo por conducto de aquellas asociaciones logra ejercer una presión. Mientras los campesinos vivían aislados no participaban en la formación de la opinión pública; pero las cosas cambiaron en cuanto hubieron constituido asociaciones, sindicatos, cooperativas, etc. Por otro lado, la opinión pública no es tampoco, propiamente hablando, un fenómeno político, ya que se apasiona también por cuestiones distintas a las políticas. No se puede hacer de ella un elemento constitutivo y exclusivo de la esfera pública, en el sentido definido anteriormente. En general, puede ejercer una influencia política marcada, pero no obligatoriamente. Todo esto indica que pertenece a la dialéctica de lo privado y de lo público, sea que ejerza presión sobre los poderes públicos y el gobierno por intermedio de grupos y de asociaciones privadas (grupos de presión, por ejemplo), sea que el poder procure orientarla y gobernarla para debilitar las reivindicaciones y la influencia de lo privado.

Este carácter dialéctico se confirma por el histórico de la opinión pública. Si adquirió una preponderancia filosófica en el transcurso del siglo XVIII, esto no significa que se hallase ausente de las sociedades anteriores, así como de las antiguas. La manera empleada por Pisistrato, Pericles o Alcibíades para coquetear con ella, es sabida por todos los que conocen la historia griega. La *fama popularis* u *opinio famaque omnium* corresponde a lo que hoy en día entendemos por opinión pública. Su valorización se encuentra en la expresión: *vox populi, vox Dei.* Maquiavelo insiste

---

por la cual Rousseau renuncia a hacer de ella un elemento propiamente político y la sitúa en la dialéctica de lo privado y de lo público, como veremos más adelante.

sobre su importancia, *quale fama o voce, o Opinione,* y habla de una *mala disposizione universale* (439). Limitaremos, sin embargo, nuestro análisis al renacimiento de la opinión en la época moderna.

Ya los monarcómacos utilizaron la opinión como un arma política, pero Hobbes fue el primero en someterla a un examen sistemático, relegando por una parte la religión y todas las cuestiones de doctrina, a la esfera de lo privado, y por otra parte, proponiendo cierto número de precauciones que el soberano deberá adoptar para gobernar la opinión e impedir la formación de una opinión pública. Con Locke, obtiene derecho de ciudadanía. Este distingue tres especies de leyes: la ley divina, que es una especie de ley moral natural, la ley civil, basada en la obligación que reprime los crímenes y protege a los ciudadanos, y la ley filosófica, *the Philosophical Law, the Measure of Virtue and Vice* (440). Locke insiste particularmente sobre esta última especie de ley, que llama también *the Law of opinion or reputation,* porque encuentra que se la descuidó demasiado, pero también porque fue obligado constantemente a volver sobre esta cuestión en el curso de las reediciones de su obra, para defender su punto de vista contra las críticas. Lo que él entiende por opinión corresponde, más o menos, a lo que entendemos por opinión pública, aunque él no emplee esta expresión. Tiene como fundamento la conciencia del hombre privado, pero se actualiza en las asociaciones, los clubs y las sectas, o en la *society.* Se trata esencialmente de un juicio a la vez moral y social, que no concierne directamente a los asuntos políticos, sino a la manera más razonable de vivir en común. La opinión escapa al control del Estado y de la Iglesia; su rectitud tiene como fundamente un control interior: así, es llamada también por él *the Law of private Censure.* La naturaleza dialéctica de la opinión como intermediaria entre lo privado y lo público está, pues, netamente marcada, sobre todo porque para Locke no hay, propiamente hablando, oposición entre *moral* y *politic,* y la sociedad entera es una *politic society,* independiente del gobierno. La opinión obra por lo menos indirectamente sobre la política en la medida en que

(439) W. Bauer, *Die öffentliche Meinung in der Weltgeschichte,* Berlín-Leipzig, 1930, *passim,* y en particular p. 230-232, y del mismo autor: *Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen,* Tubingen, 1914.

(440) J. Locke, *An Essay concerning human Understanding,* lib. II, cap. 28, artículos 7-13.

al sociedad civil, donde reina la opinión, determina la naturaleza del poder.

Esta doctrina de Locke se transformaba de este modo en una crítica del absolutismo político: en todo caso, fue interpretada así por sus contemporáneos, principalmente en el continente. Al principio, sobre todo en Bayle, la libertad de opinión se presentaba como el derecho a la crítica, limitado, es cierto, a las cuestiones no políticas. Tarde o temprano, el nuevo espíritu debía fatalmente rebasar estos límites y emprenderla también con la política. Esto fue obra de las luces, que hicieron de la opinión pública la reflexión privada de hombres ilustrados sobre los asuntos del Estado. Las concepciones morales y privadas se convirtieron en una especie de poder espiritual e indirecto, cuyos efectos eran políticos bajo la forma del control o de la crítica. En todo caso, los enciclopedistas veían en la crítica, no sólo una regulación de las costumbres, sino también una capacidad de decidir «acciones políticas». «Todo está sometido a su ley», decía Diderot. En Rousseau, también tiene una función social al mismo tiempo que conserva un carácter privado: «Quien juzga de las costumbres —dice—, juzga del honor, y quien juzga del honor toma su ley de la opinión» (441). Si el vocabulario era todavía inestable en aquella época, ya que se utilizaban también otras expresiones, como las de rumor y voz pública, de sentimiento y de espíritu públicos, el concepto de opinión pública se impuso definitivamente en el curso de los decenios inmediatamente anteriores a la revolución francesa (442). A partir de aquel momento, la opinión pública debía tener una función determinada que los fisiócratas concebían de la siguiente manera: debía conducir al establecimiento de una verdadera ciencia del gobierno por medio de una discusión crítica y pública de los asuntos políticos. En otros términos, lo público ilustrado tenía la tarea de elaborar, en el respeto del régimen existente, un sistema de organización social que el gobierno debía aplicar en la práctica (443). Lo cierto

---

(441) J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat social,* lib. IV, cap. VII.

(442) Incluso se encuentra la expresión bajo la pluma de María Antonieta, que escribía en una carta del 15 de febrero de 1780, a su madre, la Emperatriz María Teresa, que la reforma de la casa real proyectada por el rey sería un bien "para la opinión y la satisfacción pública".

(443) L. S. MERCIER explicaba en sus *Notions claires sur les gouvernements,* Amsterdam, 1787, p. VII, que la verdad de las luces tenía como meta alumbrar al gobierno y someterlo a la "opinión pública, que debe escuchar y seguir". No

es que, en vísperas de la Revolución, la opinión pública ya asumía el papel de un control del poder por los gobernados. Fue sobre todo Necker quien le otorgó una dimensión política nueva al presentarse como el ministro de la opinión pública, a pesar de sus precauciones para distinguirla de la opinión del pueblo.

La revolución francesa fue, en cierto sentido, el triunfo de la opinión pública, pero al mismo tiempo anunció de una manera característica que existían dos maneras de entenderla. La primera consistía en respetar el libre juego de la rivalidad de los juicios según las divergencias de intereses y de ideas, cuyo soporte son las distintas asociaciones privadas. Mirabeau fue el abogado más elocuente de esta tendencia que respeta la dialéctica de lo privado y de lo público: «¡Vamos, señores! —declaró en un discurso a la Asamblea constituyente—, no olvidemos nunca que debemos consultar y no dominar a la opinión pública» (444). La segunda tendencia quiso hacer de ella un instrumento de la esfera de lo público, a pesar de que no se la puede constitucionalizar y de que sea refractaria a toda organización. Se trataba de hacer con ella la fortaleza del poder, dominándola, es decir, tolerando una sola expresión, la que correspondía a las metas del poder, siendo las demás consideradas como facciosas, es decir, como necesariamente condenables y condenadas al silencio. Robespierre fue el principal abogado de esta segunda tendencia: «Habláis de la opinión; ¿no os corresponde a vosotros dirigirla, fortalecerla? Si se pierde, si se deprava, ¿a quién habrá que achacarlo, si no es a vosotros mismos?» (445). A partir de aquella época, estas dos maneras de concebir el papel político de la opinión pública se enfrentan sin compasión y, en la medida en que nuestras sociedades modernas son democráticas, dividen las democracias en dos tipos antagónicos.

---

se trata aquí más que de una rápida visión sobre la evolución del concepto de opinión pública en el transcurso del siglo XVIII. Además de las obras ya citadas de W. BAUER, puede igualmente consultarse *La crise de la conscience européenne*, de P. HAZARD, y R. KOSSELEK, *Kritik und Krise*, Fribourg-Munich, 1959, *passim*, o J. HABERMAS, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Neuwied, 1962, cap. IV, páginas 104-157.

(444) Citado por L. BARTHOU, *Mirabeau*, París, 1913, p. 181.

(445) Discurso de ROBESPIERRE, del 28 de diciembre de 1792, con ocasión del proceso de Luis XVI, en *Textes choisis de Robespierre*, t. II, p. 78.

92. OPINIÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA.

Una de las definiciones más corrientes de la democracia consiste en ver en ella un gobierno basado en la opinión pública. En realidad, esta determinación dista mucho de ser exhaustiva y, conceptualmente, sigue siendo muy indefinida. A pesar de todo, pone el acento sobre uno de los aspectos de cualquier democracia y, desde este punto de vista, no se la puede desdeñar. En otros términos, sin ser completa, esta definición pone en evidencia un rasgo característico. Sería, en efecto, incorrecto ver en la opinión pública tan sólo la marca distintiva de las democracias llamadas occidentales, en el sentido en que J. Bryce, por ejemplo, unía estas dos nociones. También tiene un gran papel en las democracias autoritarias o dictatoriales del tipo de la Alemania hitleriana o de la Rusia soviética. Ciertamente, existen entre estos dos últimos regímenes diferencias notables, pero no en cuanto a la manera de considerar la opinión pública. También hay que reconocer que las democracias llamadas occidentales están lejos de atribuir a la opinión el carácter igualitario y estadístico que en principio preconizan. Una sociología de cada uno de estos regímenes no tendría ninguna dificultad en demostrar lo bien fundado de estas observaciones, pero no es aquí cuestión de entrar en estos detalles. Limitémonos al hecho de que cualquier democracia acude a la opinión pública. Como acabamos de ver, puede hacerlo de dos maneras distintas; de ahí los dos tipos de democracia: liberal y jacobina.

Los dos tipos de democracias tienen un postulado común, que es el de cualquier democracia: un gobierno sólo es fuerte y legítimo cuando se apoya en la opinión pública, ya que el pueblo es considerado apto para decidir lo que conviene al interés común. De ahí la desconfianza de las democracias hacia el gobierno (446). A este postulado, la democracia liberal añade dos más: *a)* La clarividencia de la opinión pública no está exenta de error por el hecho de que se trata de una opinión que debe escoger entre varios

(446) La desconfianza hacia el poder es, por así decirlo, inherente a la democracia y, en todo caso, a todas las teorías democráticas del siglo XIX. El tema fue afirmado por primera vez, de la manera más explícita, por ROBESPIERRE, en su discurso del 10 de mayo de 1793 sobre el *gobierno representativo*: "El principio de cualquier constitución debe ser defender la libertad pública e individual contra el mismo gobierno". *Textes choisis de Robespierre,* t. II, p. 143. Teóricamente, el marxismo, incluso en Lenin, sigue siendo hostil al poder.

conceptos rivales. Puede equivocarse, pero también rectificar su error, otorgando a otra opinión su posibilidad, es decir, dando su voto a otro partido. O bien, si hay conflicto, el elector decidirá. En otros términos, la libertad consiste en el derecho al error. *b)* El voto del elector tiene como base la confrontación pública de las opiniones, es decir, la discusión (447). Esta es la razón por la cual se reprocha a menudo a la democracia liberal el ser un régimen «charlatán», porque los discursos ocupan un puesto de honor. Sin embargo, el principio de libre discusión arrastra consecuencias esenciales: el reconocimiento, el derecho y el respeto a la oposición, la libertad de prensa, de reunión, de conciencia, etc. Tales son los principios de la democracia liberal, a la que a veces se puede reprochar el venerarlos sólo formalmente. Este tipo de crítica, puesta en acción por el marxismo, no carece de fundamento. Pero habría que preguntarse si este formalismo es intencionado, lo que parece discutible. En efecto, un análisis sociológico no tendría dificultad en demostrar que los electores son conservadores, es decir, que una vez formada su opinión (por motivos muy distintos, que distan mucho de ser enteramente racionales), la discusión ya no surte en ellos efecto. Por otra parte, los imperativos de la acción política no se acomodan con una discusión que procurase agotar todos los medios y todos los argumentos. Sea como sea, las formas no deben menospreciarse, pues permiten prejuzgar el fondo. Una libertad informal no existe, pues en caso contrario, se caería en la arbitrariedad del despotismo.

La democracia jacobina se basa en otros dos postulados: *a)* La publicidad es, por sí misma, manifestación de la verdad, de la luz

(447) Este postulado de la discusión, que los más recientes análisis de la democracia descuidan cada vez más, es sin embargo fundamental. Ha sido reconocido como tal, tanto por los partidarios como por los adversarios de la democracia liberal, B. CONSTANT, "Principe de politique", cap. VII, en *Oeuvres de B. Constant,* ed. de La Pléiade, París, 1957, p. 1.154-1.155; St. MILL, *Le gouvernement représentatif,* 2.ª ed., París, 1865, p. 188; F. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe,* Bruselas, 1951, t. II, p. 10-11; KARL MARX, *Le 18Brumaire de Louis Bonaparte,* Ed. sociales, París, 1949, p. 53; DONOSO CORTÉS, *Oeuvres,* Lyon, 1877, t. I, p. 381 y t. III, p. 280 y s.; ESMEIN, *Eléments de droit constitutionnel,* 5.ª ed., París, 1909, p. 274; H. LASKI, *The foundations of Sovereignty,* New-York, 1921, p. 36; CH. MAURRAS, *Mes idées politiques,* París, 1937, p. 130-131, y C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* & 8, p. 58 y *Die geistes geschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* 3.ª ed., Berlín, 1961, p. 43-47. Suprimir la discusión es suprimir la opinión; esta relación parece lógicamente necesaria. Más exactamente, aunque la discusión siga siendo formal y no llegue a ninguna parte, sigue siendo una condición de la libertad política.

y de la virtud; el error y el engaño tienen por costumbre actuar en la sombra, en lo secreto de lo privado o por contactos confidenciales y discretos (448). De modo que exige en principio la votación abierta, la diplomacia abierta y, generalmente, una política abierta. La opinión pública se confunde con la voluntad general y ésta con la voluntad popular, que será necesariamente buena, leal y generosa. Desde el momento que la publicidad es señera de la verdad, y que ésta no puede ser más que única, todas las demás opiniones son consideradas falsas y facciosas. Esto basta para impedirles la libre y abierta expresión. Aquí también, no resultaría difícil a la sociología política el demostrar que la hostilidad de la democracia jacobina hacia el secreto, la razón de Estado y las *Arcana rei publicae,* no es sino pura fachada, pues desde el Comité de protección pública hasta el Comité central del partido comunista de la U.R.S.S., los jefes de estos regímenes siempre han deliberado a puerta cerrada. *b)* El segundo postulado rechaza la discusión pública de las opiniones, en nombre de la verdad única que una pedagogía apropiada debe propalar. El pueblo, que no puede equivocarse, es engañado; se trata, pues, de desengañarle por medio de la educación dirigida, con el propósito de inculcar a los ciudadanos los verdaderos intereses del pueblo, del que son mandatarios los hombres que ostentan el poder; lo que significa prácticamente adoctrinar al pueblo. Sin llegar hasta Platón, que ya quería hacer de los filósofos los dueños de la ciudad y sus educadores, citemos algunos ejemplos más recientes. Contestando a los ataques dirigidos contra el Club de Jacobinos, Robespierre declaraba que las sociedades patrióticas «nunca tuvieron otra finalidad que la de instruir, ilustrar a sus conciudadanos sobre los verdaderos principios de la Constitución, y difundir las luces, sin las cuales no puede subsistir» (449). Se trata de liberar a la sociedad de la corrupción por las ideas: «el espíritu es un sofista que conduce

---

(448) "Hay que deliberar en voz alta: la publicidad es el apoyo de la virtud, la salvaguarda de la verdad, el terror del crimen, el castigo de la intriga. Dejad las tinieblas y el escrutinio secreto a los criminales y a los esclavos: los hombres libres quieren tener al pueblo como testigo de sus pensamientos." ROBESPIERRE, "Discurso sobre el gobierno representativo", en *Textes choisis de Robespierre,* tomo II, p. 155.

(449) ROBESPIERRE, "Discurso a la Asamblea Nacional, el 29 de noviembre de 1791", *ibíd.,* t. I, p. 93.

las virtudes a la guillotina» (450). Por las mismas razones pedagógicas, los jacobinos de la revolución de 1848 reclamaban el aplazamiento de las elecciones al sufragio universal, por no hallarse el pueblo suficientemente informado. Y Blanqui proponía, mientras se llevaba «la luz democrática» a las provincias, la instauración de una dictadura de París, única ciudad donde el pueblo es verdaderamente ilustrado (451). Lenin era violentamente opuesto a la «libertad de crítica», que él tachaba de oportunismo (452), admitiendo sólo discusiones dentro del partido, a condición de no transigir con la ortodoxia, tal como él la concebía. Más que nadie, insistía en la necesidad de la pedagogía, pero contrariamente a sus antecesores socialistas, no creía en la espontaneidad de las masas. El papel del educador debía consistir, según él, en aportar desde el exterior la conciencia revolucionaria al pueblo, para que éste pudiera ver las cosas y reaccionar únicamente «desde el punto de vista social-demócrata, y no desde otro» (453). Una vez alcanzado el poder en 1917, disolvió la Asamblea constituyente bajo pretexto de que su educación política era insuficiente, argumentando que no era «la expresión exacta de la voluntad del pueblo en general y de las masas laboriosas en particular» y que «la inmensa mayoría del pueblo no podía todavía conocer toda la extensión y todo el alcance de la revolución de Octubre, de la revolución soviética, proletaria y campesina, que empezó el 25 de octubre de 1917» (454).

Considerada desde el punto de vista de la opinión, la diferencia entre la democracia liberal y la democracia jacobina estriba en que la primera sólo tiene como base el respeto, por lo menos formal, a la opinión pública, la cual puede variar y desdecirse, mien-

(450) SAINT-JUST, "Instituciones republicanas", en *Oeuvres de Saint-Just,* París, 1946, p. 282.

(451) V. las dos peticiones de BLANQUI para el aplazamiento de las elecciones, en los *Textes choisis de Blanqui,* Ed. sociales, París, 1955, p. 112-114, así como la *Critique sociale, ibíd.,* p. 166-167. Hay que subrayar que Blanqui creía, como todos los revolucionarios de su tiempo, en las virtudes espontáneas de la educación: "Si cada ciudadano recibiera la instrucción del liceo, ¿por qué procedimiento se establecería la igualdad absoluta, medio único de conciliar las imperiosas pretensiones de todos? Por el comunismo, sin duda. El comunismo es la única organización posible de una sociedad extremadamente culta, y por ello, violentamente igualitaria." *Ibíd.,* p. 169.

(452) LENIN, "¿Qué hacer?", cap. I, en *Oeuvres choisies de Lénine,* Moscú, 1954, t. I, primera parte, p. 200-225.

(453) LENIN, *ibíd.,* p. 271.

(454) LENIN, "Tesis sobre la asamblea constituyente", en *Oeuvres choisies de Lénine,* t. III, primera parte, p. 338-339.

tras que la otra no admite más que la publicidad de una opinión, que desea unánime. Si en el primer caso la opinión pública puede colocar al Estado en situaciones críticas por sus caprichos, sus cambios, sus vacilaciones y sus pasiones, en el segundo caso, el peligro es menor, pues, «desde el momento en que la voluntad general todo lo puede, los representantes de aquella voluntad son tanto más temibles, por cuanto sólo se declaran instrumentos dóciles de aquella pretendida voluntad, y tienen en su mano los medios de fuerza o seducción necesarios para asegurar su manifestación en el sentido que les convenga» (455). Opinión pública o publicidad de una opinión, la democracia va de un extremo a otro. Los demócratas no hablan ya el mismo idioma. ¿Cuál es el régimen actual que no se llame democrático? ¿Cuál no adopta como base la pretendida voluntad popular? Dictadura y despotismo pretenden ser del pueblo, igual que los regímenes liberales. Finalmente, podemos preguntarnos si la democracia es todavía un régimen que pueda distinguirse de los demás y al que se pueda otorgar un lugar determinado en una clasificación de poderes. Se amoldó tan bien a todas las formas posibles de organización política, que parece haber perdido toda característica específica. De ahí lo trágico de la noción de democracia hoy en día. Se trata menos de lo trágico de un destino que de lo trágico de la incapacidad de dominar las contradicciones con una definición coherente de las esferas de lo privado y lo público, es decir, lo trágico es esa incapacidad de ser ella misma. O bien se encuentra a merced de la actividad incoherente de lo privado (grupos de presión, organizaciones económicas, religiosas y otras), o bien arruina lo privado en provecho de lo público y, sobre todo, del partido único que ocupa el Estado.

93. La propaganda.

Al ser la opinión una potencia, el poder se ve fatalmente tentado a utilizarla para sus propios fines. Si las opiniones gobiernan a los hombres, constantemente asaltados por los temores y las esperanzas, ¿por qué la política no ha de tratar de gobernar las opiniones, y por este conducto, a los hombres? Dominar la opinión: he aquí una de las tácticas fundamentales de cualquier actividad

(455) B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, París, 1872, p. 279.

política, que ensancha singularmente el área de la dialéctica de lo privado y lo público. Los procedimientos de esta forma de dominación son extremadamente diversos: pueden ser de naturaleza policíaca, como la censura, o bien más sutiles, como la propaganda y la ideología. Limitaremos nuestra investigación a estas dos últimas manifestaciones, ya que, políticamente, son particularmente típicas y, hoy en día, han adquirido una importancia especial. La propaganda se ha convertido en algunos países en una institución pública de la opinión, con la creación de ministerios de propaganda, información u orientación. Las ideologías, por su parte, se combaten en nombre, sea de una mayor «privatización», sea de una mayor «publicitación», como si la dialéctica de lo privado y de lo público constituyese el arranque de su rivalidad.

A pesar de que el término «propaganda» sea bastante reciente —se sabe que la Iglesia instituyó, hacia el año 1650, una congregación llamada *De propagande fide*, y que sólo en el transcurso del siglo XIX esta palabra empezó a utilizarse en un sentido profano—, el fenómeno que designa es tan viejo como la organización coherente de la sociedad política. No sólo la poesía, la música, la retórica y el teatro servían a los griegos para influir sobre la opinión, sino que los políticos empleaban ya procedimientos que la propaganda moderna no ha desaprobado. Tucídides nos muestra cómo se encubrían los intereses del prestigio de la justicia y las acciones políticas bajo la apariencia de vengar a los dioses (456), y en otro pasaje dice: «Queriendo justificar los actos considerados hasta entonces como condenables, se cambió el sentido corriente de las palabras» (457). En Roma pueden apreciarse análogas manifestaciones. Suetonio nos cuenta cómo César, durante su primer consulado, creó una especie de periódico, *acta diurna* (458). Hoy en día, se admite generalmente que *De bello gallico* era, ante todo, una obra de propaganda. El naciente cristianismo desarrolló toda una literatura de propaganda: sermones, cartas, disputas, controversias, diálogos, etc. La rivalidad entre el poder espiritual y el poder

---

(456) TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, lib. I, cap. LXXVI y CXXVII.

(457) TUCÍDIDES, *ibíd.*, ed. Garnier, París, 1948, lib. III, cap. LXXXII, t. I, páginas 223-224.

(458) SUÉTONE, *Vie de Jules César*, XX. El mismo historiador muestra cómo la mayoría de los emperadores se irrogaban una genealogía prestigiosa con miras a la propaganda.

temporal, en la Edad Media, dio lugar a toda clase de obras de publicistas, teólogos y clérigos, desde los «Miroirs des Princes» hasta los escritos de los legistas y obras polémicas, como las de Marsilio de Padua. Una de las obras maestras de la propaganda es, sin duda, la *Divina Comedia*, de Dante. Con la invención de la imprenta, la influencia sobre la opinión adquiere una nueva dimensión: los panfletos competían con los libelos y los carteles, y pronto aparecieron las primeras gacetas y los primeros periódicos (459).

La novedad está en la utilización sistemática y racional de la propaganda, que puede explicarse por distintas causas: la política tomó más conciencia de las posibilidades y los efectos de la propaganda; la concentración mayor de la población en la sociedad moderna, por causa de la constitución de Estados unificados y de la aparición de masas más compactas, le abre un campo de influencia más amplio y directo; el sufragio universal y sus consecuencias, como el servicio militar obligatorio, sensibiliza más la opinión hacia los problemas políticos; la extensión extraordinaria de los medios técnicos de expresión, por la palabra, la escritura o la imagen, facilita la difusión de las ideas, y pocos son los individuos que dejen de participar en todo esto. Como muchos otros fenómenos, la propaganda sufre también el movimiento de la racionalización creciente que ya hemos señalado varias veces. Y tal vez ilustra con más fuerza, puesto que esta racionalización no significa un progreso en el sentido de una mejora interna o moral del hombre, sino únicamente en perfeccionamiento de las técnicas, que modifican las condiciones externas en que vive. Con esto no se niega la historia, ya que este movimiento constituye una acumulación continua, desde el punto de vista cualitativo. Sin embargo, esta racionalización, a pesar de que levanta el velo de ciertos misterios y secretos, no debilita la acción de lo irracional. Las técnicas racionales de la propaganda no tienen a menudo otra meta que solicitar más eficazmente aquella irracionalidad.

---

(459) No se trata aquí más que de ofrecer algunas indicaciones, y no de un historial. Se encontrarán otros informes en la obra ya citada de W. BAUER, *Die öffentliche Meinung in der Weltgeschichte*, *passim*, y en la de J. DRIENCOURT, *La propagande, nouvelle force politique*, París, 1950, cap. III, p. 27-66. El primero que trató de sistematizar —por oposición— los procedimientos de la propaganda fue probablemente J. BENTHAM en el segundo volumen de *Tactiques des Assemblées législatives*, seguido de un *Traité des Sophismes politiques*, 2.ª ed.. París, 1822.

¿Qué es la propaganda? Consiste en el arte de crear una corriente de ideas o dirigir la opinión en un sentido determinado, sea para suscitar una opinión pública con fines partidistas, sea para provocar adhesiones individuales con destino a una causa política, sea para neutralizar las opiniones competidoras. En general, se interesa por estos tres objetivos a la vez. Se trata, en efecto, de un arte y no de una ciencia, pues todas las técnicas y «leyes» de la persuasión no surten efecto si no se las maneja con habilidad y si no ahogan el juicio personal de aquellos a los que van dirigidas. Hay que añadir que este arte debe ser entendido en el sentido de artificio, es decir, que la propaganda es una astucia al servicio de una persuasión colectiva (460). No se habla de propaganda cuando un individuo procura, en el curso de una discusión espontánea, convencer a otro o a algunos otros de la justeza de su punto de vista personal. Por el contrario, hay propaganda en cuanto un individuo trata de persuadir a un grupo o una muchedumbre para hacer triunfar una causa políticamente partidaria. No se trata de atraer la convicción por sí misma o por su justeza, sino mediante una intención que le es extraña. Naturalmente, el propagandista puede obrar con toda buena fe si estima que su causa es justa y que merece toda esta entrega; objetivamente, sin embargo, la causa tiene primacía sobre la convicción y la formación personales. En esto, la propaganda se distingue de la educación. Esta última se dirige al individuo por él mismo, para su beneficio y su desarrollo personales; la propaganda, por el contrario, se refiere al grupo a través del individuo y se propone integrar la opinión de este último en una corriente de opinión, y orientar su conducta en el sentido en que sea provechosa al grupo y a la causa que éste representa.

Sin embargo, conviene matizar tal oposición entre educación y propaganda, pues ésta posee indiscutiblemente un aspecto pedagógico, como cualquier otra actividad o empresa humana. La educación no es por sí misma un fin, es decir, que no se educa a un ser con el único propósito de educarlo, sino con miras a los fines que le son trascendentes, de orden moral, religioso, político u otros. Cualquier educación es normativa y su orientación descansa, por tanto, sobre opciones filosóficas; de manera que una pedagogía ab-

(460) "Hacer propaganda —decía Nietzsche— es indecoroso; pero es astuto, muy astuto..." *La Volonté de puissance,* t. II, lib. III, & 168, p. 63.

solutamente neutral, en el sentido del laicismo estrecho y primario, es una ilusión, si no una mentira. En particular, uno de los objetivos de la educación es facilitar la adaptación de los individuos a su medio social y a la colectividad política en general: lo que implica, inevitablemente, opciones. Sería una equivocación ignorar que pedagogía y propaganda se encuentran en este terreno y, según las circunstancias, pueden entrar en conflicto o colaborar. Algunos estiman que, en el plano de la política, el papel del pedagogo debe limitarse a la educación llamada cívica, que se contenta con enseñar los derechos y los deberes del ciudadano, haciendo uso además de una exposición imparcial y tolerante acerca de los distintos regímenes políticos y las distintas ideologías competidoras, para dejar al interlocutor la libre elección o el libre juicio personal. Sin duda, esta actitud es la única que va de acuerdo con los presupuestos del examen científico y, en la medida en que un profesor quiera hacer obra de sabio, debe doblegarse a estas condiciones imperativas de la honestidad intelectual (461). Sin embargo, el problema se plantea de manera totalmente distinta cuando el profesor tiene la ambición de ser al mismo tiempo sabio y educador, pues entonces debe conciliar el rigor del razonamiento positivo y la responsabilidad de sus posiciones valorativas personales. Ciertamente, el método científico es ya por sí mismo pedagógico, es decir, formador del juicio; pero la educación mira más allá de la simple disciplina intelectual. No es nada seguro que estas dos actitudes se equilibren tan fácilmente como en general se asegura. En todo caso, hay que señalar que la educación cívica, en el sentido indicado anteriormente, que se propone ser absolutamente neutral, se impuso en el curso de la historia mediante un combate contra otras actitudes, y que continúa tropezando por todos lados contra hostilidades tenaces, bajo el pretexto de que la neutralidad contiene asimismo ideas preconcebidas, tan discutibles como las demás. En efecto, como opinión sin opiniones explícitas, arrastra toda clase de presupuestos y posiciones implí-

(461) Este problema, que está en el corazón de la metodología de las ciencias humanas o sociales, se transformó en objeto de un debate sin fin desde que Max Weber se ocupara de él con una lucidez extraordinaria, con el vocablo de *Wertfreiheit*. V. en particular "Wissenschaft als Beruf", en *Le Savant et le Politique*, p. 88-97, y "Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschatslehre*, 2.ª ed., Tubingen, 1951, p. 475-526.

citas, que se reflejan, siquiera sea inconscientemente, en la exposición más objetiva, bajo la forma de sugestiones, insinuaciones y hasta recomendaciones.

La educación se dirige al hombre por entero; es inevitable, pues, que la religión, la política y las demás actividades normativas y formadoras, no se dejen suplantar por una neutralidad que dista mucho de hallarse exenta de prevenciones y sectarismos, pues tampoco logra dominar el conflicto de lo privado y de lo público. Seminarios, escuelas de cuadros del partido, forman militantes y propagandistas que se disputarán luego la influencia sobre los espíritus, pero, por otro lado, la neutralidad, aunque lo niegue, procura también orientar la opinión en nombre de una selección no desprovista de polémica y propaganda (462). ¿Qué ser humano podría contentarse con la sola verdad científica y objetiva? Además, la verdad, ¿es neutral? ¿Qué hombre podría acallar dentro de sí las demandas del deseo y, por consiguiente, de la fe y de la opinión? ¿Quién no se inclina hacia una u otra doctrina, o una u otra causa? ¿Cómo podría ser, en estas condiciones, impermeable a la propaganda, sobre todo cuando una causa o una doctrina que no busca la aprobación de los demás, carece de vida? Hasta la neutralidad y la tolerancia son conquistadoras. El problema, pues, sigue subsistiendo por entero: ¿cómo conciliar, en la educación, el dinamismo de una idea y el respeto a la autonomía de los espíritus? Cada educador debe, sobre este punto, tomar sus responsabilidades con toda conciencia, pues en vista de que el dominio de los fines está destrozado por conflictos y antagonismos insuperables, ningún fin podría aportarle un criterio o una justificación absolutos. Este antagonismo eterno le facilita, por lo menos, una indicación práctica: la de desconfiar del fanatismo de un solo fin que exalta siempre una idea exclusiva, y ejercer su juicio sobre el carácter inevitable y la naturaleza de la propaganda.

Podrían hacerse observaciones análogas con respecto a un problema parejo: la información. La exigencia de una información estricta e imparcial se hizo notar casi al mismo tiempo que la aspiración a la neutralidad pedagógica. Fuera de la información

---

(462) El hecho de que la *Ligue de l'Enseignement public*, por ejemplo, escogiera ser una liga, es contradictorio con el estricto concepto de neutralidad.

estrictamente científica, no existe otra que responda a las normas ideales de la neutralidad, por la sencilla razón de que no hay política neutral en el justo sentido de la palabra. Siempre es polémica, abierta o hipócritamente. Sean cuales sean las buenas intenciones en este terreno, la realidad no obedece a los deseos. Nunca ha existido un diario de pura información, liberado de cualquier obediencia o línea política, sino animado del espíritu de una propaganda más sagaz que las demás. En efecto, hay una manera de presentar la simple información para que sirva directamente al poder o bien, llegado el caso, a los pretendientes al poder (se sabe que, en 1932, los periódicos de opinión, casi todos hostiles a Hitler, se vieron impotentes ante la aparente neutralidad de periódicos locales, o *Lokalanzeiger*, de Alemania). La propaganda no necesita necesariamente comentarios, supuestos o circunloquios: la manera de seleccionar, abreviar, poner en evidencia o enterrar noticias o acontecimientos, puede ser pura propaganda. Es un hecho suficientemente conocido para no tener que insistir sobre ello.

Estas explicaciones plantean directamente o por contraste el problema general de la imparcialidad y la objetividad en el dominio de la opinión. Un estudio científico de la propaganda y sus distintas modalidades, leninista, hitleriana, democrática u otra, no provocará su fin; todo lo más, podrá ofrecer, gracias a la sistematización, nuevas indicaciones y procedimientos más racionales y eficaces para los usuarios. Ciertamente, la sociología del conocimiento se ocupa de los juicios, valoraciones y, llegado el caso, de los excesos o éxitos de la propaganda, como de los hechos o las cosas; pero este rigor y esta elaboración metodológica, no impiden que los juicios sigan siendo juicios, los excesos, excesos y la propaganda, propaganda. En otros términos, la objetividad metodológica del sociólogo no puede conceder objetividad a la propaganda, como tal, y además, no sabría qué hacer con ella. La experiencia del propagandista, el talento y la habilidad para manejar las ideas y suprimir la convicción, son decisivos. En tanto se trata de una ciencia, la sociología del conocimiento puede demostrar el mecanismo de la propaganda hitleriana, por ejemplo, explicar los mitos, las aberraciones y las falsificaciones que le servían de base, y, sin embargo, no puede condenarla en nombre de

la ciencia. En efecto, el papel de la sociología científica consiste en analizar un fenómeno y no en condenar o calumniar un tipo determinado de propaganda, pues, de otro modo, se convertiría en valoradora y degeneraría en propaganda también (463). Esta, puede utilizar la ciencia para sus propios fines, al igual que la ciencia puede examinar objetivamente la propaganda o cualquier otra técnica destinada a influir sobre la opinión; pero si la ciencia se dedica a criticar, a expresar preferencias, pierde su sustancia para rebajarse al nivel de una opinión. Es misión de otra política el debatir los métodos de Goebbels en nombre de otro concepto del Estado y de distinta opinión; no es misión de la sociología del conocimiento. Con mayor razón sería absurdo demostrar científicamente que la propaganda hitleriana había sido falseada, pues la propaganda, como tal, no tiene como objeto mostrar la situación en su verdad objetiva, sino captar los deseos, opiniones y esperanzas en provecho de las empresas del poder. Caso de que la sociología hubiera demostrado que los argumentos del hitlerismo eran falsos, sofisticados, mentirosos, inexactos y deshonestos, no podría impedir que otro Estado vuelva a emplear por su cuenta aquellos procedimientos y explotarlos. A pesar de ser utilizada como instrumento de potencia, la ciencia tiene como función el conocimiento y no la potencia. Tampoco es su misión controlar el poder, cortar el acceso al poder a un partido o preferirlo a otro; puede demostrar la vanidad y los peligros de las ilusiones, pero no impedir a los hombres el que les agraden y se aferren a ellas. Si un gobierno estuviese compuesto únicamente de verdaderos sabios, éstos dejarían entonces de practicar la ciencia para no hacer más que política y, circunstancialmente, propaganda. Una política, aun siendo científica, sigue siendo política, es decir, que es una opinión entre otras sobre la mejor manera de gobernar, y no está, como tal, relacionada con la ciencia. La ciencia política no es una política científica, y al contrario.

La propaganda es una consecuencia inevitable de la multiplicidad y la rivalidad de las opiniones. La verdad posee una seguridad intrínseca y no necesita de una ayuda exterior, que sólo po-

---

(463) En este aspecto, la obra de S. TCHAKHOTINE, *Le viol des foules par la propagande politique*, París, 1945, es un libro de propaganda, o mejor dicho, de contrapropaganda, a pesar de que pretenda ser una obra científica.

dría desvirtuarla. La opinión, por el contrario, se fortalece con los éxitos de la propaganda, pues cualquier debilitación de las doctrinas competidoras refuerza su atracción hacia las masas. La ciencia no envejece, ya que es independiente de las condiciones exteriores de orden espacio-temporal, lo que no es el caso de la opinión, que entusiasma o se esfuma, según los avatares de las generaciones y las situaciones, pues su validez depende de condiciones exteriores como el número, el ardor y la fe de los militantes, o el carisma y la perspicacia de los jefes. La emulación de las propagandas y contrapropagandas anima la vida política, modifica las perspectivas, según la mayoría crea en tal fin más que en tal otro, y, por este hecho, influye directamente sobre el curso de los acontecimientos y la actividad política concreta. ¿Hay que condenar, en estas condiciones, absolutamente toda propaganda? Es cuestión que no merece siquiera ser examinada, ya que toda política es una cuestión de opinión y la propaganda forma cuerpo con ésta. Ningún partido, ninguna doctrina, ningún gobierno puede prescindir de ella. No se combate la propaganda, sino ciertos tipos de propaganda que tratan de adueñarse completamente del hombre para esclavizarlo. Finalmente, la lucha contra la propaganda, bajo pretexto de educación política, es, a veces, una manera indirecta, pero hábil y eficaz, de hacer propaganda. Esto significa que pueden criticarse ciertos métodos de persuasión en nombre de la moral, de la política o de la idea que uno se haga del hombre, pero no la necesidad y la utilidad de la propia persuasión. Es falso, por tanto, decir que la democracia es el régimen profundamente hostil a la propaganda, pues ella se encuentra también en la obligación de informar a los ciudadanos (ya que se supone que todos participan en la política), estimular sus partidarios, fortalecer sus convicciones, ganar a los tímidos y debilitar a los adversarios. Sin embargo, los procedimientos de las democracias liberales son de otro tipo que los de los regímenes totalitarios, que asocian en general propaganda y terror y hacen pasar la no-participación y la actitud neutral, por una negación o una oposición. En el fondo, cada régimen desarrolla un estilo determinado de propaganda: el más conforme con sus principios. En resumen, un régimen político escoge entre los distintos tipos

de propaganda, pero no entre la propaganda y la ausencia de propaganda.

La astucia de la propaganda no significa forzosamente maniobra para inducir al error, o tentativa de esclavizar a los espíritus. Es equivocado el razonamiento que, partiendo de la utilización sistemática y malévola de un método o de sus excesos, saca como consecuencia la perversidad del curso normal de las cosas. Por ser cuestión de opinión, la política no puede prescindir del convencimiento, las promesas o el reclutamiento. Ninguna unidad política puede mantenerse si sus miembros no están convencidos de su necesidad y su utilidad, es decir, si no creen en el mito de la voluntad general, y lo que es más, todo régimen está obligado a afirmar su superioridad, tanto doctrinal como práctica, sobre los demás. ¿Cómo podría la democracia combatir a sus enemigos si los demócratas no estuviesen convencidos de su excelencia y renunciaran a cantar sus méritos y sus bondades? Un valor no es valor por generación espontánea, sino que se establece por comparación, por persuasión, afirmación y autoridad. Sólo la impotencia y la mediocridad se complacen en reprobar como absolutamente deshonestas y malévolas las expresiones normales y corrientes de la vida, tales como la autoridad, la fuerza, la astucia, la superioridad, la desigualdad, la propaganda, etc. Ninguna virtud es por sí misma virtuosa. El hombre necesita creer y, en su defecto, se resigna a que le hagan creer. Entonces surge la propaganda para darle esta satisfacción. ¿Cómo soportaría las imperfecciones de la democracia, del socialismo, si no creyera en ellos? ¿Cómo podría tolerar los horrores de la guerra y de la revolución si no creyera en el justo pago por el triunfo de su idea? Hay quienes se extrañan de que el hombre pueda creer en contra de la historia, de la experiencia, pero «hay que creer antes de poseer cualquier prueba, pues no existe prueba para aquel que no cree en nada» (464).

Cualquier política utiliza, pues, la propaganda como táctica, los regímenes totalitarios en mayor proporción que los demás, porque necesitan mantener una emulación y acaparar la opinión para paralizar el libre juicio. Sin embargo, no se podría sacar de de ciertas declaraciones de Lenin o de Hitler la conclusión apre-

(464) ALAIN, *Propos sur la religion*, París, 1938, p. 87.

surada de que la política no es más que propaganda. El hecho es que, en los regímenes totalitarios, la propaganda se integra, como actividad institucional y usual, en las demás actividades económicas y culturales, a la vez para ensalzar los resultados obtenidos y disimular los fracasos. Sin embargo, una propaganda perdería rápidamente toda eficacia y giraría en el vacío si se resumiese en promesas renovadas y nunca cumplidas, en simples imprecaciones y en efectos estéticos, y si no se apoyara en resultados tangibles, visibles y espectaculares. El genio de Goebbels nunca hubiera logrado arrastrar a las masas alemanas si la propaganda no hubiese estado acompañada de realizaciones concretas y efectivas. Se olvida con demasiada frecuencia este hecho cuando se critica la propaganda nazi: las arengas de Hitler y de Goebbels, así como las manifestaciones teatrales, surtían efecto sobre las masas porque una obra económica y social extraordinaria les servían de soporte. Es fácil ridiculizar el juego de luces del Congreso de Nuremberg, los mitos y lo irracional de la doctrina; es negarse a entender el fenómeno nazi el no prestar atención a las realizaciones materiales logradas en algunos años. La verdadera historia del nazismo y de la propaganda nazi queda todavía por escribir.

La propaganda no se aparta del contexto político y social de conjunto en una colectividad. No puede tomarse la ofensiva con palabras cuando se está decidido a mantenerse a la defensiva en el terreno de la actividad concreta, salvo, en determinadas circunstancias, por táctica provisional. ¿Puede una propaganda permanecer a la defensiva? ¿No corre el riesgo de perder todo atractivo y extinguir muy pronto el fuego? En este sentido, R. Aron se halla en lo cierto cuando dice que la propaganda es «tributaria de los acontecimientos más que de las teorías (465). Es formarse un mal juicio de esta actividad el reprocharle su carácter discontinuo e incoherente: lo es por naturaleza, en virtud de su ley. Esto lo vio muy bien Lenin, cuando pedía a sus militantes que se hicieran dueños de cualquier dificultad, aunque fuese ocasional, del adversario, para hincharla y transformar el suceso en una ilustración de la lucha de clases. Preconizaba una «literatura de denuncia» sistemática, capaz de causar sensación, de exci-

(465) R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, París, 1946, p. 189.

tar los espíritus, con el fin de suscitar una mentalidad común entre los obreros y los campesinos mediante una especie de concentración de las insatisfacciones (466). En el fondo, la propaganda es la manifestación más pragmática del gobierno de la opinión, porque acecha el acontecimiento fortuito y rico desde el punto de vista de la explotación inmediata, somera y pasajera. Al mismo tiempo debe obedecer a un sistema o, como suele decirse, es preciso orquestarla, lo que supone una minuciosa preparación y la repetición de temas definidos. Sin embargo, esta técnica es inoperante si no es capaz de captar las ocasiones al vuelo, aprovechar los acontecimientos adulterándolos en el sentido deseado por el poder o el partido, «valorizar» las informaciones, incluso las de escasa importancia, descubrir el rasgo que impresiona, variar la fórmula según los públicos, mantener la iniciativa de las revelaciones, prevenir las protestas del adversario, etc. La propaganda es obra del instante, que exige un espíritu a la vez sistemático y sagaz, capaz de crear en el acto una corriente de opinión favorable a la doctrina de conjunto del régimen. No sería un arte si no estuviese en condiciones de explotar ingeniosamente las sorpresas que ofrecen sin cesar los acontecimientos y las circunstancias.

Podrán encontrarse en las obras especializadas indicaciones sobre distintas técnicas de la propaganda política; no tienen lugar aquí, donde se analiza el concepto de la propaganda y su significado político al nivel de la opinión. En fin de cuentas, después de las explicaciones que acabamos de dar, puede verse que es mucho más una técnica de dominación y organización de la opinión, que una opinión expresa. Todo lo más, tiende a vaciar el juicio de cualquier motivación personal o privada, para hacer de ella un simple reflejo de la voluntad del poder. La propaganda no es, pues, en sí una doctrina, pero hace suponer que el poder tiene conciencia doctrinal. Sin embargo, para ser eficaz, la propaganda exige que el régimen que la utiliza tenga como base, no una creencia en el sentido corriente, o una opinión en el sentido liberal, que se podría discutir, sino un sistema coherente y hasta

(466) LENIN, *Que faire?*, p. 254-270, y *La Maladie infantile du communisme*, capítulos VI-VIII. Suponemos conocida la célebre distinción entre agitador y propagandista, que Lenin tomó de Plekhanov.

rígido en cuanto a su meta conocida y a sus anhelos. Desde este punto de vista, no es extraño que la extensión de la propaganda sea contemporánea de la edad de las ideologías.

94. IDEOLOGÍA Y MARXISMO.

El término «ideología» es bastante reciente, pero lo que designa ya era conocido de Tucídides y, en general, de la política griega. La guerra del Peloponeso es una manifestación casi ejemplar de ello. Atenas era el campeón de la democracia, y en cuanto se adueñaba de una nueva ciudad, situaba en el poder el partido democrático, al contrario que Esparta, que en las mismas condiciones restablecía la oligarquía, con la diferencia de que Esparta concedía importancia a los regímenes oligárquicos únicamente por oposición a Atenas, cuya política era exclusivamente ideológica. ¿No era, por cierto, la ciudad de los filósofos y de los oradores? En todo caso, ya en aquella época, la lucha ideológica significaba aspiración a la potencia y se acompañaba hasta de una especie de lucha de clases: el partido democrático victorioso perseguía a los ricos y, a su vez, éstos perseguían a los jefes del partido democrático cuando triunfaban con ayuda de Esparta. Basta leer algunos discursos que Tucídides pone en boca de los actores de su historia, para descubrir en ellos pasajes que anuncian de forma curiosa el pensamiento ideológico moderno, es decir, un pensamiento que asocia una visión determinada del hombre y de la potencia.

Fue Destutt de Tracy quien inventó el término «ideología» para designar su propia filosofía antiteológica o «ciencia de las ideas» (esta última noción, tomada en un sentido más próximo a la filosofía de Condillac que a la de Platón, Descartes o Kant). «Esta ciencia —dice aquél— puede llamarse Ideología con sólo prestar atención al tema; Gramática general, si sólo se mira el medio; Lógica, si sólo se considera el fin. Sea cual sea el nombre que se le dé, encierra necesariamente estas tres partes, pues no se puede analizar razonablemente una sola sin analizar las otras dos. Ideología es, a mi parecer, el término genérico, ya que la ciencia de las ideas encierra la de su expresión y la de su deducción» (467).

(467) DESTUTT DE TRACY, *Eléments d'idéologie*, 3.ª ed., 1817, p. 4.

Al partidario de esta filosofía, D. de Tracy lo llamaba «ideologista», y no «ideólogo» (468). Ciertos filósofos italianos, en particular Pascale Galuppi, han utilizado el término en el mismo sentido o, por lo menos, en un sentido allegado que, como puede verse, casi no tiene nada en común con lo que entendemos hoy en día por tal concepto (469). Napoleón es, sin duda, responsable del significado peyorativo que adquirió luego la palabra, pues él la empleaba para burlarse del filósofo nebuloso y doctrinario, apartado de la realidad, tal vez hostil al nuevo orden de cosas establecido entonces en Francia (470). Luego, Marx se adueñó de este nuevo concepto para designar, de acuerdo con el espíritu de su propia filosofía, a los pensadores y filósofos que consideraban el espíritu como una realidad independiente de las condiciones sociales y materiales.

Analicemos el concepto de ideología que se encuentra en Marx y Engels, ya que fue más decisiva para la acepción moderna del término que los sarcasmos de Napoleón. En la *Idéologie allemande,* conciernen a los filósofos «de pensamiento puro», como M. Hess, Bruno Bauer y Max Stirner, que ciertamente han sometido el pensamiento a una crítica radical, pero sin ningún efecto sobre la realidad concreta. Lejos de transformar el mundo, no han hecho sino justificar indirectamente el mundo existente, es decir, que sus críticas constituyen una etapa en la historia del pensamiento, pero únicamente en este terreno. De modo que, «a pesar de sus frases pomposas, que pretenden «trastornar el mundo», los ideólogos de la escuela joven-hegeliana son los más grandes conservadores» (471). Su ideología consiste en hacer pasar «las representaciones, ideas, conceptos, en una palabra, los productos de la conciencia que ellos mismos han promovido hacia la autonomía» por «cadenas reales de los hombres» (472), es decir, en concebir la sociedad abstracta-

---

(468) F. Picavet, *Les Idéologues,* París, 1891, p. 21.

(469) "L'idéologia e... la scienza dell'origine e della generatione delle idee", P. Galuppi, *Elementi di filosofia,* 5 vol., 1820-1827, t. II, 2.

(470) V. F. Picavet, *ibíd.,* p. 23 y K. Mannheim, *Idéologie et utopie,* París, 1956, p. 66-67. Chateaubriand utilizaba el término de ideología en el mismo sentido, primero en el *Génie du Christianisme,* III, II, 2, y en las *Mémoires d'Outretombe,* II, 8, donde sugiere que Fontanes comunicó a Bonaparte el odio a los periódicos, a los filosofismos y a la ideología.

(471) K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande,* primera parte. Ed. sociales, París, 1953, p. 10.

(472) *Ibíd.,* p. 10. Vale la pena citar el texto fundamental: "Al contrario que

mente, como formada por individuos pensantes, mientras las verdaderas relaciones «son, no relaciones de individuo a individuo, sino de obrero a capitalista, de granjero a propietario, etc.» (473). Según Marx, las ideas y las representaciones, al igual que la conciencia misma, derivan directamente de la actividad material de los hombres, de manera que la ideología consiste en disimular este lazo entre las producciones de la conciencia y la actividad social productora, transponiendo en las actividades de superestructura, como la religión, la política y el derecho, las luchas y las contradicciones, cuya base y fuente se encuentran en la organización económica y social.

Según Marx y Engels, la primera tarea del materialismo histórico consiste en hacer la crítica de la ideología, descubriendo lo que las representaciones y las ideas disimulan. En el fondo, la ideología no es más que una conciencia de clase que sirve para justificar a la sociedad, dominada por una clase determinada, pero sin ninguna toma de conciencia de las razones objetivas de la situación histórica de esta clase. Así, la ideología de la clase burguesa reside en la afirmación de la libertad de crítica, de prensa y del individuo abstracto, y en la de la igualdad del derecho, pero en realidad, en virtud de la desigualdad económica y la opresión del proletariado, la igualdad y la libertad son sólo formales, esto es, son elementos ideológicos del juego de la conciencia separada de

---

la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. En otros términos, no se parte de lo que los hombres dicen, imaginan, se representan, ni tampoco de lo que son en las palabras, el pensamiento, la imaginación y la representación de otros, para llegar luego a los hombres en carne y hueso; no, se parte de los hombres en su actividad real, y según su proceso de vida real es como se representa también el desarrollo de los reflejos y los ecos ideológicos de aquel proceso vital. Hasta las fantasmagorías del cerebro humano son sublimaciones resultantes necesariamente de su proceso de vida material, que pueden averiguarse empíricamente y se basan en fundamentos materiales. Por este hecho, la moral, la religión, la metafísica y todo lo demás de la ideología, así como las formas de las conciencia que les corresponden, pierden en seguida toda apariencia de autonomía. No tienen historia, no tienen desarrollo; al contrario, son los hombres quienes, al desarrollar su producción material y sus relaciones materiales, transforman esta realidad que les es propia, y su pensamiento, y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. En la primera manera de considerar las cosas, se parte de la conciencia estimando al individuo vivo; en la segunda, que corresponde a la vida real, se parte de los individuos reales y vivos y se considera a la conciencia únicamente como *su conciencia.*" *Idéologie allemande*, p. 17-18.

(473) K. MARX, *Misère de la Philosophie*, Ed. sociales, París, 1947, p. 80.

sus raíces, que son las condiciones sociales y económicas. De ahí una contradicción entre la situación económica y la ideología, que no se corresponden, ya que esta última se desarrolla por sí misma como pensamiento puro, sin estar ligada a la sociedad, de la que, sin embargo, es expresión. En este sentido, Engels pudo llamar a la ideología una «conciencia falsa» (474). La segunda tarea consiste en reconocer la oposición insuperable entre burguesía y proletariado sobre el plan económico, así como sobre el ideológico, y en utilizar la ideología como instrumento de la lucha del proletariado con miras a su emancipación y su revolución. Contrariamente a la burguesía, que se ve obligada a disimular mediante la ideología su esencia de sociedad burguesa y de clase, el proletariado toma conciencia de su situación de clase con todas las responsabilidades y consecuencias, de las cuales la principal será, más tarde, la capitulación de la conciencia de clase y el final de toda ideología, ya que, por su misma actividad, el proletariado concilia teoría y práctica. Esto significa que el proletariado utilizará el concepto de ideología para desenmascarar los motivos ocultos y las mixtificaciones de sus adversarios, pero también, en tanto que, de conformidad con su vocación histórica, suprima la sociedad de clases, se apoyará a su vez en una ideología proletaria, sin perder conciencia de su carácter ideológico. Para él, la ideología ya no será, pues, un pensamiento puro aislado de la realidad social, sino un instrumento de la transformación del mundo, una teoría que adquiere todo su valor en virtud de la actividad concreta y práctica, en el curso de la cual la conciencia de clase del proletariado y su desarrollo histórico, social y real seguirán siendo siempre lo más concordantes posible.

La elaboración de la ideología proletaria no es, sin embargo, propiamente hablando, obra de Marx, sino de los filósofos de la escuela marxista (475), a pesar de que no hayan hecho otra cosa

---

(474) "La ideología es un proceso que el seudo-pensador cumple con conciencia, pero con conciencia falsa. Las fuerzas motoras verdaderas que lo mueven, le son desconocidas, pues de otro modo, no sería ya un proceso ideológico. De manera que imagina fuerzas motoras falsas o aparentes." ENGELS, "Lettres à Franz Mehring", del 14 de julio de 1893, en K. MARX y F. ENGELS, *Etudes philosophiques*, Ed. sociales, París, 1947, p. 134. V. asimismo, G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, París, 1960, p. 67-107.

(475) Por ejemplo, LUKACS: "Precisamente porque el proletariado no puede liberarse como clase, sino suprimiendo la sociedad de clases, en general, su conciencia, la última conciencia de clase en la historia de la Humanidad, debe coincidir, por una parte, con el descubrimiento de la esencia de la sociedad y, por

sino sacar de la filosofía del maestro una conclusión que ya llevaba implícitamente. En efecto, una de las ideas directas del materialismo histórico afirma la reciprocidad dialéctica entre la economía y las demás actividades humanas; lo que significa que, para combatir la ideología burguesa, el proletariado no puede sino otorgarse a su vez una ideología. Por otra parte, la filosofía de Marx contiene elementos ideológicos en el sentido peyorativo que él mismo da a esta palabra. Sin hablar de la creencia en la posibilidad de resolver el problema de la historia y los temas milenarios que contiene, hay que observar que la mitología económica disimula en él la realidad política, religiosa y social. ¿Qué es lo que reprocha Marx a las ideologías? Creer que el concepto podría determinar los acontecimientos y despreciar el movimiento histórico en su totalidad, por el hecho de dar un valor absoluto a un fragmento de la realidad. Ataca a Feuerbach y a Strauss por haber creído que «el hombre, en última instancia, es religioso» (476); a otros, por haber creído, como Kant, que era, en último análisis, un ser moral o bien un ser político. Realmente, él se hace culpable del mismo reproche cuando afirma que, en última instancia, el hombre es un ser económico o que el factor determinante de la historia es, en último análisis, la producción. Como observó claramente Simmel, también Marx limita las explicaciones históricas, subordinándolas a una categoría de conceptos determinados, considerados como fundamentales, y por este hecho, estiliza la existencia para poder dar un sentido a la historia (477). Mutila así, por su parte, la realidad, al sistematizarla conceptualmente e imponer un deber —ser ideológico a la historia.

---

otra parte, convertirse en una unidad siempre más íntima de la teoría y de la praxis. Para el proletariado, su ideología no es una "bandera" a cuyo amparo combate, un pretexto tras el cual persigue sus propias metas; es la meta y el arma misma. Cualquier táctica sin principios rebaja el materialismo histórico hasta llegar a hacer de él una simple "ideología", obliga al proletariado a un método de lucha burguesa (o pequeño-burguesa)." *Histoire et conscience de classe*, p. 95. En igual sentido, la *Grande Encyclopédie soviétique*, t. 26, Moscú, 1954, página 323, habla del marxismo como "ideología del movimiento de liberación del proletariado", citado por W. Widlé, "Sur le concept d'idéologie", en la revista del *Contrat social*, vol. III, n.º 2, marzo de 1959, p. 74.

(476) K. Marx y F. Engels, *L'idéologie allemande*, primera parte, p. 10.

(477) C. Simmel, "Essai sur le matérialisme historique", en *Mélanges de philosophie relativiste*, París, 1912, p. 215-217.

95. Crítica de la ideología.

La crítica más radical de la ideología se encuentra en los que Burnham llama los maquiavelianos, G. Sorel, R. Michels y, sobre todo, V. Pareto. Este último la lleva hasta un extremo en que, finalmente, pierde cualquier significado específico. Es sabido la distinción que hace entre los «residuos» o constantes de la actividad humana, como el sentimiento, el instinto sexual o la fuerza, y las «derivaciones» o concepciones variables que el hombre elabora sobre los temas más diversos: libertad, justicia, igualdad, Dios, proletariado, etc. Estas derivaciones también pueden llamarse ideologías. En este sentido, todos los dogmas, concepciones, sistemas, doctrinas, creencias, programas, cartas y declaraciones de principios que inventa el espíritu, sea para justificar de una manera objetiva intereses y necesidades, sea para disimular tras los conceptos de libertad, justicia, paz y otros, la sed de poder, de dominación, de lucha y de conquista, son ideologías (478). En sustancia, hay ideología cada vez que el espíritu se rebaja al nivel de medio de la potencia. Con lucidez tan perspicaz como profunda, Pareto observó que el concepto de la ideología de Marx era también ideológico, ya que había de servir la voluntad de potencia de un grupo, la clase proletaria; que la conciencia crítica se extingue ante las perspectivas de la revolución y entonces ya no trata más que de justificar y legitimar en forma no crítica la obra y las consecuencias de esta revolución. Ya sea conservador o revolucionario, el espíritu se diluye en la ideología; de ahí un escepticismo radical que concierne a la posible acción del espíritu sobre la sociedad; justifica a cualquiera y cualquier cosa, sin modificar sensiblemente los residuos que constituyen la estabilidad de la historia. Extremando la lucidez hasta hacer incómoda nuestra seguridad intelectual, Pareto observa que, prisioneros de nuestros prejuicios metafísicos, teológicos, filosóficos, políticos, económicos, morales y otros, concedemos el primer lugar a las derivaciones porque necesitamos la ilusión de los bellos y buenos fines, mientras que de hecho sólo somos movidos por los residuos. A fuerza de complacernos en nuestros sistemas de justificación, nos es difícil darnos cuenta de los

(478) V. Pareto, *Traité de sociologie générale,* París, 1917, en particular && 1401 a 1420.

verdaderos motivos de nuestros actos. Es difícil saber si Pareto tuvo un conocimiento más o menos completo de Freud, pero su análisis de la solidaridad o del humanitarismo es tan cruel como la reflexión del psicoanalista (479).

Los conceptos de Marx y Pareto tienen un punto en común: uno y otro ven en la ideología una visión del espíritu que hace pasar por fundamental lo que es secundario, es decir, por constante lo que es históricamente variable y contingente. La diferencia entre ambos es grande: para Marx, hay una sola cosa fundamental, esto es, lo económico; para Pareto, la necesidad, en efecto, es un residuo, pero se niega a ver en ello el residuo tan sólo, así como tampoco una fuerza superior a las demás. Existe, según él, una pluralidad de residuos o de elementos estables y constantes, y precisamente porque Marx rodeó al residuo económico de toda clase de justificaciones, argumentos y derivaciones, es por lo que, a su vez, cayó en la ideología. Privilegiar un residuo es, en el fondo, verse llevado a inventar derivaciones y hacer ideología, ya que inevitablemente se sustituye entonces la toma de conciencia crítica por un fin no crítico. En este sentido, las acusaciones hechas contra Pareto han sido las más violentas; se le reprocha el perder de vista los fines, descuidar el ideal, no hacer caso de la esperanza, del deseo ni de la necesidad de felicidad del hombre. La réplica a esta objeción nos permitirá hacer resaltar otro aspecto de la crítica de la ideología en Pareto.

No es razonable reprocharle un desinterés por los fines o el ideal. Lo cierto es que niega que se alejen del análisis crítico y los integra en éste. Los candidatos a la ideología son todos iguales: aceptan la crítica de todos los fines, a condición de que se les proponga uno nuevo, poco importa que sea menos justificable lógicamente que los demás. En vez de someter al análisis el concepto mismo de fin, suscitan polémicas contra los otros fines en nombre de un nuevo fin, a riesgo de recoger, para justificar aquél, los argumentos que condenan en los que legitiman otros fines. De hecho, la ideología se nutre de fines, y por esta razón se niega a hacer la crítica conceptual de la noción. Para Pareto, creer en la sociedad sin clases es lo mismo que creer en el diablo o en los

(479) *Ibid.*, && 854 y 1859.

ángeles: el objeto del fin cambia, pero no la naturaleza de la creencia ni los métodos de la argumentación. Un chino condena el robo o el crimen, al igual que un musulmán, un católico, un calvinista, un kantiano, un hegeliano o un marxista; pero cada uno lo hace en nombre de otras derivaciones, sin modificar el fondo del razonamiento (480). De modo que Pareto llega rápidamente a una crítica de la razón. ¿Qué valor tiene la pseudoconducta lógica del hombre? Todo o casi todo el mundo quiere la libertad, pero pocos son los comportamientos individuales que se muestran conformes con esta meta. Ya que la libertad sigue siendo una noción muy vaga, se la inscribe con fervor en las cartas, programas, declaraciones y constituciones, y se inventa toda clase de derivaciones aparentes para justificar esta meta, mientras que, en realidad, se procura legitimar la propia conducta, que, en general, no está en armonía con las exigencias racionales del fin. ¿Cuáles son los hombres que ponen en práctica los principios pedagógicos que se les ha inculcado? En este siglo, que valoriza la cultura, ¿está la conducta humana conforme con la idea de un progreso y de una mejora de la sociedad por la cultura? Los actos humanos son, la mayoría de las veces, ilógicos, ya que en vez de conformarse racionalmente con los fines confesados, se orientan según las justificaciones ideológicas de aquellos fines.

El concepto de la ideología de Pareto vuelve a encontrar, de este modo, más allá de Marx, el sentido que Napoleón daba a aquel término. Pero también es, fuera del sentido técnico que le dio su inventor, Destutt de Tracy, el que se admite más corrientemente. Es cierto que, en este último caso, su significado es a menudo muy vago. Designa todo raciocinio separado de la realidad y de la experiencia común, y basa toda creencia en justificaciones oscuras; toda construcción la convierte en puramente intelectual y gratuita, o bien, toda teoría, en hueca. Finalmente, se califica como ideología la doctrina del adversario por ser adversario, aunque fuese perfectamente coherente, juiciosa y razonable. El concepto pierde entonces todo significado preciso y sólo tiene un valor polémico. Si designa cualquier cosa ya no ofrece evidentemente interés para el análisis. Pero no hay que dejarse engañar por los abusos del len-

(480) V. Pareto, *ibíd.*, & 1415.

guaje, y ya que siempre se ha pensado ideológicamente en política, es preciso tratar de ofrecer de ello una definición o, por lo menos, la descripción más coherente posible, basándonos en las costumbres históricas y evitando hacer ideología en contra de la ideología.

La primera tentativa de un análisis no polémico de la noción de ideología fue obra de la sociología del conocimiento, hacia el año 1925 (en Alemania), en particular por parte de K. Mannheim. Sin entrar en los detalles de los problemas que suscitan la sociología del conocimiento, en general, y la filosofía relacionista de Mannheim, en particular, observemos los elementos positivos que pueden contribuir a la comprensión de la noción (481). Mannheim distingue dos sentidos fundamentales: el sentido particular, donde la ideología tiene un significado polémico y sirve para descalificar al adversario; entonces es conciencia falsa, pensamiento disfrazado, hecho de ilusiones y mentiras, y el sentido total con que el término designa el espíritu característico y el universo intelectual de una época o de un grupo; la ideología expresa así, globalmente, la situación de existencia y las perspectivas y creencias de la época o del grupo analizados. La primera forma es de naturaleza psicológica e individual, y se refiere a los criterios de lo verdadero y de lo falso; la segunda es colectiva y social, y no puede decirse de ella si es verdadera o falsa. Evidentemente, el segundo sentido es el que llama la atención de Mannheim y el que llega a identificar incluso la teoría de la ideología total con la sociología del conocimiento (482). La ideología pierde así todo carácter de valoración y se convierte en un «método de investigación de la historia social e intelectual, en general» (483), es decir, que pierde todo carácter partidario para transformarse en un instrumento cetético susceptible de determinar el desequilibrio entre una situación real y la conciencia que una época o un grupo tenían de ella, del mismo modo que permite captar, en general, la interacción constante de las situaciones históricas y de las doctrinas en su influencia recíproca. En otras palabras, la ideología se convierte en una ciencia auxiliar de la historia de las civilizaciones.

---

(481) K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, 1956. Para un análisis crítico de esta obra, v. R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, 4.ª ed., París, 1950, p. 80-94.
(482) *Ibíd.*, p. 75.
(483) *Ibíd.*, p. 75.

Por meritorio que sea el esfuerzo de Mannheim, no responde a las exigencias de un análisis conceptual. Su distinción entre las dos especies de ideologías no tiene, en el fondo, más que un valor indicativo, ya que está concebido en función de la consolidación de la nueva ciencia de la sociología del conocimiento, y no con miras a una comprensión interna de la noción. Sin duda, es difícil tomar la distancia debida en relación con la ideología, por el hecho de que el hombre se deja fácilmente arrastrar hacia los atolladeros de la justificación. Esto explica por qué la mayoría de los estudios que se le han dedicado son asimismo valorativos. Ora se interrogan sobre la posibilidad de un fin de la era ideológica (484), ora derivan hacia la confrontación con otras nociones como las de verdad, realidad o democracia (485), ora atacan ideológicamente el análisis de la noción (486). Algunas procuran sin embargo contentarse con la pura elaboración conceptual en el sentido que entendemos aquí, que consiste en ahondar en el siguiente significado del término y definir su papel en la economía general de lo político (487). Antes de establecer una distinción interna en el concepto, importa ante todo hacer resaltar sus características esenciales.

96. Características de la ideología.

a) La ideología es doxología, pero, ¿de qué tipo? Es una opinión que trata sobre fines. Indiscutiblemente, hay en ella resentimiento, temor y envidia, pero no ejerce acción duradera en polí-

---

(484) R. Aron, "La fin de l'âge idéologique", en *Sociologica, Frankfurter Beiträge zur Soziologie,* t. I, 1955; O. Brunner, "Das Zeitalter der Ideologien", en *Neue Wege der Sozialgeschichte,* Göttingen, 1956; D. Bell, *The End of Ideology,* Glencoë, 1960; D. McRae, *Ideology and Society,* Londres, Melbourne, Toronto, 1961.

(485) H. Barth, *Wahrheit und Ideologie,* Zurich, 1945; Th. Geiger, *Ideologie und Wahrheit,* Stuttgart-Wien, 1953; G. Bergmann, "Ideology", en *The Metaphysics of logical Positivism,* New York, 1954; J. Hersch, *Idéologies et réalité,* París, 1956; N. Luhmann, "Wahrheit und Ideologie", en la revista *Der Staat,* 1962, t. I, n.º 4; A. Naess, J. Christophersen y K. Kvale, *Democracy, Ideology and Objectivity,* Oslo-Oxford, 1961.

(486) K. A. Emge, *Das Wesen der Ideologie, Abhandlungen der Geistesund Sozialwissenschaftlichen Klasse,* Wiesbaden, 1961.

(487) E. Topitsch, "Begriff und Funktion der Ideologie", en *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,* Neuwied, 1961; W. Weidle, "Sur le concept d'idéologie", en la revista *Le Contrat social,* vol. III, n.º 2, marzo de 1959, y asimismo en la recopilación de textos escogidos, editada por K. Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie,* Neuwied, 1961.

tica, más que a condición de aportar una esperanza, sea bajo la forma de una perspectiva a plazo más o menos largo, sea bajo la del «milenarismo», sea bajo la de cualquier otra clase de anticipación, utopía, ideal o ficción. Es una idea transformada en deseo, en aspiración. Esta característica fundamental es discutida por cierto número de autores como, por ejemplo, Emge, que sólo ve en ella un pensamiento recurrente *(Nachgedanke)*, una racionalización *a posteriori* de justificaciones de una actividad. Tal concepto es en sí mismo ideológico frente a la ideología. En efecto, una ideología determinada es una opinión prospectiva sobre un fin o algunos fines, a veces combinados arbitrariamente, con exclusión de otros, y por este hecho, beneficia o absolutiza un aspecto de la realidad: el proletariado, la raza, la democracia, la élite, la tradición, etc., a diferencia del pensamiento científico que, indiferente a la finalidad, está atento (o por lo menos así tendría que ser) a todos los aspectos de lo real. Un análisis crítico y conceptual debe, pues, rehusar a su vez el hacer una selección *a priori* y parcial entre los caracteres de la ideología, so pena de volverse él mismo ideológico: debe, ante todo, tener en cuenta las razones que empujan a los hombres a adherirse a ello. Es posible y hasta comprobable, que el fin de la mayoría de las ideologías sea irrealizable e ilusorio, pero el partidario no lo juzga así ya que de otro modo no las adoptaría. También una ideología de tipo tradicionalista o nostálgico proyecta el pasado hacia el porvenir y encuentra en ello razón para actuar. La actitud crítica es libre de descubrir en ello toda clase de elementos recurrentes, complejos y justificaciones retroactivas, a condición de haber reconocido de antemano que tiene un carácter proversivo, ya que los que creen en ella la adoptaron por esta razón. Se elude, pues, el verdadero problema si es separada en seguida la finalidad, la anticipación o la utopía, para atenerse sólo a los aspectos retrospectivos; pero sobre todo, se deja de entender por qué una ideología es capaz de seducir y captar los espíritus y por qué es una visión inevitablemente parcial. En fin, el descuido de la finalidad impide comprender la pretensión de universalidad de cualquier ideología, aunque se trate de una doctrina particular al servicio de una nación, de una clase, de un partido, de una capa social o de cualquier otro grupo con vocación política. Al absolutizar un

aspecto de la realidad, interviene en la multiplicidad y en el antagonismo de los fines por eliminación (teórica) de todos los demás fines, en provecho exclusivo de uno de ellos, confundiendo monopolio y universalidad.

b) No es una opinión o un juicio personal, sino una opinión referente a un grupo (nación, clase, raza, casta, etc.). Se la puede considerar como una representación colectiva, a condición de precisar (pues las costumbres, las religiones, las supersticiones, también lo son) que mire a la colectividad o al grupo como una fuerza política en cuyo nombre se exige o ejerce el poder. La ideología, en el sentido particular de Mannheim, pierde, en el fondo, su carácter ideológico en la medida en que se vuelve ilusión personal o una simple relación interindividual utilizando la deformación de los hechos, la mentira y el cálculo para engañar a los demás, independientemente de toda mira social. En efecto, la ideología es una representación colectiva y política o, por lo menos, un conjunto más o menos coherente de miras sociales con vocación política, destinadas a ser explotadas políticamente. Sólo por abuso de lenguaje se llama ideología a una doctrina literaria y artística o a la dogmática religiosa, cuando se limita estrictamente a las cuestiones de salvación. Tampoco se puede tachar de ideología al escepticismo, al asociacionismo, al dualismo, al eclecticismo u otras especies filosóficas, aunque inspiren u orienten, llegado el caso, de manera práctica, el comportamiento individual; por el contrario, el nacionalismo, el imperialismo, el socialismo, el comunismo y el fascismo, lo son. Como opinión política, la ideología puede estar exclusivamente al servicio de un fin puramente estatal, como el imperialismo, el federalismo o el republicanismo; pero puede también, en el caso de las ideologías totalitarias que pretenden gobernar la vida pública y la vida privada (así el arte, como la ciencia, la moral, la filosofía o la religión), movilizar todas las energías y las actividades humanas en nombre de la hegemonía de la organización partidaria. Ciertamente, la ideología se afirma como opinión verdadera, aunque en general no se doblega a las condiciones teóricas y metodológicas del pensamiento desinteresado. Su meta es, sin embargo, inmediatamente práctica, de manera que su seudoverdad no es sino un medio para conquistar y dominar la opinión,

imponerse a los espíritus con el fin de dirigirlos en un sentido determinado: el de la potencia a que sirve.

La idea está de este modo puesta al servicio de una fuerza que le es exterior, y si ocurre que se ocupen de su coherencia interna, no es por razones de racionalidad crítica y analítica, sino de mayor eficacia práctica. Esta es la razón por la cual las ideologías critican tanto las opiniones y concepciones de los adversarios y competidores, y tan poco a sí mismas. No necesitan pruebas (la fe es suficiente), sino justificaciones y argumentos, pues cada una se considera como artífice de la autoridad. Cuando Lenin exigía una educación teórica de los revolucionarios, no quería decir que se entregaran a una reflexión crítica sobre las bases o los análisis de la filosofía marxista, sino que se impregnaran de la sola verdad marxista para poder llevar más eficazmente lo que, después de Engels, él llamaba la «lucha teórica». De ahí su negación a toda concesión relacionada con los principios del materialismo histórico, actitud que fue calificada de oportunismo. El revolucionario no tiene por qué dudar de la base «científica» del marxismo, ni de su meta final, ni del advenimiento inevitable de la dictadura del proletariado para la preparación de una sociedad sin clases, sino poner en obra las tácticas más apropiadas para estos fines y convencer a la opinión de su verdad. Cualquier transigencia con estos principios desciende al nivel de la «crítica burguesa» (488). Todas las ideologías no reclaman indudablemente aquel rigor dogmático, pero todas hacen de la idea un arma al servicio de un fin determinado. Sea como sea, lo propio de la ideología es rechazar la libertad de pensamiento y tolerar sólo la libertad de método, de maniobra y de táctica. Pero también esta libertad es a menudo un escollo, pues todo el mundo sabe que los conflictos de método disimulan casi siempre conflictos de principios: en general, el origen de las herejías y las heterodoxias, no es noble; nacen de disputas sobre la forma de obrar, que se transforman en luchas teóricas. Y en cuanto son discutidos los presupuestos o los principios, la ideología cede el paso a la filosofía.

c) Es un pensamiento valorador, y no sólo evaluador. Evaluar es, en un sistema determinado, apreciar por comparación la im-

---

(488) LENIN, *Que faire?*, cap. I.

portancia relativa de distintos elementos, los unos en relación con los otros. Así, para llegar a una meta lo más rápida y eficazmente posible, se evalúan los distintos medios, sea para utilizar aquel que parezca el más apropiado, sea para determinar el orden de intervención de cada uno de los medios, según el momento que se juzgue más propicio. Valorar consiste, por el contrario, en sobreestimar un elemento, una fuerza o un objeto, concederles de algún modo, artificialmente, un crédito, una importancia, un mérito o una virtud que no tienen en realidad. La ideología nazi valorizó la raza; la del marxismo, la clase social. La evaluación se mantiene en el orden de lo relativo, la valoración absolutiza un orden de cosas determinado. La ideología tiene, en este sentido, como base, la toma de conciencia de una separación de las evaluaciones corrientes en una época determinada, y procura arreglar este desequilibrio acentuando de manera, la mayoría de las veces desproporcionada, el elemento seudo-desvalorizado. De hecho, siempre existe un desequilibrio entre la realidad y la conciencia que tenemos de ella, pues el espíritu humano no es más que una visión parcial de las cosas y no puede identificarse con la totalidad, pues de otro modo, ya no tendría que juzgar. En efecto, si nuestro pensamiento es juicio, es porque no coincide nunca estrictamente con lo real a que aspira. El llamado valor (noción que es utilizada sin definirla) expresa precisamente la distancia insuperable de sujeto a objeto. El valor es un concepto que se refiere a un cierto tipo de relaciones (jerárquico) entre el objeto y otro u otros en relación con el sujeto, lo que significa que no existe un valor único, sino tan sólo por comparación; con mayor razón, no se podría decir de la totalidad que es el valor.

Por valorización, la ideología cree poder llenar el paréntesis entre la idea y lo real y hacer coincidir subjetividad y objetividad, teoría y práctica, elevando un objeto o un fenómeno particular a la par con la totalidad. En este sentido, Marx atribuye al proletariado una vocación universal, no sólo porque es, cuantitativamente, la clase hoy en día más numerosa, sino porque es también la fuerza destinada a humanizar definitivamente la historia. El proletario no pretende, como el burgués, adquirir privilegios y consolidar mediante la dominación la posición adquirida en la vida: es negativamente, como instrumento de la desalienación, el represen-

tante de la sociedad total y de la humanidad que vuelve a encontrarse a sí misma. No se puede decir que el proletariado sea una clase particular al lado de otras, ya que su advenimiento significa la regeneración total del hombre por la supresión de todas las clases. Su acción no es un acontecimiento en la historia, sino su realización (489). Naturalmente, no se puede probar con argumentos históricos o científicos esta promoción y esta valorización del proletariado: Marx rechaza las tentativas hechas por Cabet y Villegardelle para probar positivamente, a la luz de las formaciones históricas aisladas, la verdad del comunismo (490). Según él, no es la historia la que tiene que probar el comunismo, sino que al comunismo le toca justificar la historia dándole un sentido. En efecto, la historia que vivimos manifiesta precisamente, bajo la forma de la alienación, el margen que hay entre la conciencia y la realidad. No hay que dirigirse a ella para captar lo real en su totalidad y en su plenitud. Por el contrario, hay que razonar en función del origen (mítico) y del fin (utópico), y entonces se comprenderá que el hombre volverá a encontrar, en un porvenir indeterminado, la unidad que tenía en el origen, cuando la naturaleza y el hombre formaban una sola cosa. Siendo opinión sobre el fin, la ideología es necesariamente también una opinión sobre el ori-

---

(489) "Hay que formar una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no sea una clase de la sociedad burguesa, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera que tenga un carácter universal por sus sufrimientos universales y no reivindique ningún derecho particular, porque ningún daño particular le ha sido hecho, sino un daño en sí, una esfera que ya no pueda referirse a un título histórico, sino simplemente al título humano, una esfera que no esté en oposición particular con las consecuencias, sino en oposición general con todas las suposiciones del sistema político alemán, una esfera que no pueda emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y sin, por consiguiente, emanciparlas todas, que sea, en una palabra, la pérdida completa del hombre y no pueda reconquistarse ella misma sino por el resurgir completo del hombre. La descomposición de la sociedad como clase particular es el proletariado." K. MARX, "Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel", en *Oeuvres complètes de Marx,* sección *Oeuvres philosophiques,* t. I, p. 105-106. Asimismo: "la abolición de la sociedad privada es, pues, la emancipación total de todos los sentidos y de todas las cualidades humanas; pero es aquella emancipación, precisamente porque aquellos sentidos y aquellas cualidades se han vuelto humanos, tanto subjetiva como objetivamente. El ojo se ha vuelto ojo humano, del mismo modo que su objeto se ha vuelto un objeto social, humano, procedente del hombre y destinado al hombre. Los sentidos se han vuelto, pues, directamente en su praxis de los teóricos". K. MARX, *Manuscrits de 1844,* Ed. socailes, París, 1962, p. 92. V. asimismo el *Manifeste du parti communiste,* París, 1962, & 2, p. 47.
(490) K. MARX, *Manuscrits de 1844,* p. 88.

gen, si bien es verdad que sólo se obtiene al final lo que se dio en un principio. En el mismo sentido, a pesar de hallarse mucho menos elaborada técnicamente, la ideología liberal se concedía en un principio la armonía de las leyes naturales que habría que restablecer, rechazando y condenando las intervenciones intempestivas del hombre y, sobre todo, las de la actividad política; la ideología nazi se concedía en principio la raza pura y, por consiguiente, la necesidad de purificar el pueblo histórico, manchado por los aportes alógenos.

Es inútil confrontar en estas condiciones las ideologías entre sí, pues los orígenes y los fines no se pueden ni evaluar ni equiparar. Resulta igualmente inútil entablar una discusión con ellas, pues, sean cuales sean las objeciones que se pudiesen hacer, la contestación está dispuesta de antemano: lo real de la experiencia es sólo seudo-real, una abstracción de lo real, ya que lo real verdadero y concreto está más allá de nuestra historia empírica. Así, para Marx, las democracias existentes, por libres que sean, no pueden constituir la verdadera democracia, ya que ésta no es un régimen político y no se encarna en un Estado: «La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución es, no sólo en sí, según su esencia, sino según su existencia, según la realidad, constantemente arrastrada hacia su fondo real, hacia el hombre real, al pueblo real, y planteada como su propia obra» (491). Si la democracia real está por fundar será vano enumerar las imperfecciones y revelar las atrocidades de las democracias llamadas populares: reconocen sin inconveniente el margen que separa la situación actual de la verdadera democracia, pero también tienen la seguridad de preparar la instauración del comunismo y obrar con miras a la desalienación. No hay argumento contra un fin último, como tampoco lo hay contra el origen primero. En aquel lugar, las ideologías revelan su falsa conciencia, pero sobre todo dejan entrever lo que hay en ellas de artificioso. La querella sobre los fines es inútil y da lugar únicamente a fraseologías, por lo que cada ideología ataca a sus rivales en nombre de la pureza de su propio fin y condena los medios concretos utilizados por los demás. No es difícil triunfar del liberalismo aplicado,

(491) KARL MARX, "Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel", Oeuvres *complètes de Karl Marx, Oeuvres philosophiques,* t. IV, p. 67.

oponiéndole el socialismo o el comunismo ideal, o al contrario, oponer el socialismo o el comunismo aplicados al liberalismo ideal. El uno se transforma fatalmente en el bien y el otro en el mal. Desgraciadamente, este tipo de comparaciones es corriente; basta leer cualquier revista doctrinal, sea marxista o liberal, fascista o socialista, para comprobar que el público disfruta con aquellas rivalidades estériles. La lógica, la reflexión y la honestidad intelectual exigen que se equipare, bien el liberalismo teórico e ideal y el comunismo teórico e ideal, con lo que nos percataremos de que los fines del uno y del otro son igualmente universales, buenos y generosos, o bien el liberalismo aplicado y el comunismo aplicado, y se verá que las acciones concretas y empíricamente reales del uno y del otro también pueden ser condenables. En ese momento se comprende mejor la diferencia entre evaluación y valorización, que puede compararse lo que es comparable y se está capacitado para hacerse una idea bastante justa de la política. Cualquiera puede, en efecto, prometer hacer buena política con bellos fines. Sólo los medios se comparan, porque únicamente éstos son materiales.

d) La ideología es un pensamiento de acción, no de conocimiento y de explicación. Tampoco es necesario que sea racionalmente coherente, con tal que lo sea por la emoción y el entusiasmo; la ideología hitleriana, por ejemplo, aunaba elementos heterogéneos y hasta lógicamente contradictorios. En efecto, la unidad a la que aspiraba no era intrínseca, sino exterior: la de la colectividad y el grupo del que pretendía expresar las aspiraciones y los intereses. La ideología tiene como misión el facilitar la acción concentrada del grupo, descalificando todo pensamiento crítico y personal y justificando, en nombre del «bello» fin, los medios utilizados. Su fuerza no se basa en un análisis que vacila y vuelve a afirmarla, ni en una investigación paciente, sino en el entusiasmo y el fuego colectivo que aquélla provoca y en los sacrificios que inspira. No razona, arrastra; es un pensamiento hecho para las masas, que encuentran en sus «slogans», sus palabras de mando y su programa, una aparente unidad espiritual. En un extremo, sobre todo al tratar de las ideologías totalitarias, se la puede definir, con W. Weidlé, como «un sistema de ideas que no son pensa-

das por nadie y que impiden a todo el mundo el pensar» (492). No se la puede discutir ni rectificar sobre tal o cual punto, mediante un examen personal, sino que exige ser adoptada de golpe. Esto no significa que, en la acción, sea siempre un pensamiento rígido, a pesar de que se contente a menudo con juicios escuetos. Cualquier ideología está hecha, por una parte, de principios, de «tesis» y de dogmas intangibles e inmutables, fijados en una doctrina y un programa, y por otra parte, de un arsenal de justificaciones y argumentos bastante flexibles para ser adaptados a las situaciones cambiantes y ser circunstancialmente matizados según el público al que se dirijan.

Evidentemente, la ideología no se presenta directamente como un pensamiento interesado, sino que adopta las astucias de la acción, que consisten en «esconder los intereses detrás de las ideas» (493), es decir, las ventajas y provechos particulares o privados detrás de un universalismo teórico. Pocas son las ideologías que no pretendan tener fines humanitarios: la misma ideología hitleriana, que en su origen fue creada para emplearla internamente con el pueblo alemán, cambió bruscamente de tono desde el principio de la guerra y con las primeras victorias, para presentarse como una causa con pretensión universalista, que preconizaba la liberación de los pueblos bajo el yugo colonialista, por ejemplo, en nombre de los intereses de la humanidad. De todas formas, elaborada para una acción concertada del número, es decir, del interés y de la potencia de una colectividad, y no con miras a la interpretación teórica de las cosas y del mundo, la ideología es necesariamente un pensamiento disfrazado, aunque sólo sea para seducir, alabar y cautivar al mayor número. De ahí la contradicción que existe en su mismo corazón: denuncia las duplicidades, las ilusiones y las mentiras por medio de otras duplicidades, otras ilusiones y otras mixtificaciones. De todas formas, como ya hemos dicho, la acción necesita ideas sencillas, opiniones hechas, ficciones y hasta, a veces, mentiras. Los matices críticos y las largas explicaciones son útiles en la deliberación, no en la ejecución, pues pueden llegar a paralizar el movimiento. Esta necesidad se

---

(492) W. WEIDLÉ, "Sur le concept d'idéologie", revista *Le Contrat social*, volumen III, n.º 2, p. 74.

(493) A. TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, 3.ª ed., París, 1942, p. 113.

impone tanto más imperiosamente porque hoy en día se trata, en política, de ejercer una acción sobre las masas a fin de arrastrarlas hacia objetivos que no se pueden alcanzar sin su ayuda. Desde este punto de vista, la ideología es, sin duda, indispensable, a pesar de todas las perversiones que se le achacan. La lucidez y la impostura no son forzosamente enemigas.

e) La ideología, en fin, es un pensamiento polémico. Mientras una sociedad o una civilización vive con las ventanas cerradas al mundo exterior, al amparo de una tradición de costumbres y de instituciones, indiscutibles, porque las miran como representativas de la verdad, la conciencia de la ideología no existe. En el caso de un mismo tipo de civilización, basada en un mismo concepto del mundo, la enemistad entre las distintas unidades políticas se reduce a sencillos antagonismos de intereses o ambiciones personales: rapiñas, ensanchamiento territorial, guerras privadas, etc. Pero en cuanto otra opinión filosófico-social, que también pretende ser la verdad, surge en su seno o bien la amenaza desde el exterior y pone en juicio la propia estructura de la sociedad, la lucha política se convierte entonces en ideológica, al mismo tiempo que en una prueba de fuerza. Las Cruzadas tenían indiscutiblemente un aspecto ideológico, al igual que las guerras de religión. Todas las guerras revolucionarias son ideológicas. En otros términos, la hostilidad ideológica tiene como base un conflicto entre principios, o bien entre fines, es decir, que la política pone entonces igualmente en juego, al lado de la potencia, las bases morales, religiosas, económicas, institucionales y otras, de las sociedades. Una guerra o una rivalidad entre países de una misma estructura social, de un mismo régimen político, de una misma religión, no tiene casi nunca carácter ideológico. La ideología supone un enemigo, pero éste no es solamente político. No se trata de dominarlo únicamente por las armas, sino también por la opinión, procurando imponerle un nuevo régimen, nuevas estructuras sociales, morales y culturales. Para el ideólogo, la doctrina a la que él es fiel es la única verdadera, la única justa, la única buena, no racionalmente, sino por la fe en el fin último que se propone llevar a cabo: la del adversario representa, pues, necesariamente el error y el mal. El enemigo se convierte metafísicamente en un culpable al que, no sólo hay que vencer, sino también destrozar, castigar o

convertir por medio del terror. La guerra de 1870-1871 no tuvo casi nada de ideológica, a diferencia de la de 1914-1918, sobre todo después de las intervenciones de Wilson y la llegada al poder de Lenin en Rusia. No hay que extrañarse, pues, si la seudo-paz de Versalles fue asimismo más ideológica que política. Todavía hoy en día sufrimos las consecuencias de aquella paz: la paz, en el sentido político y jurídico, se ha hecho imposible, sin duda por mucho tiempo, por lo menos mientras el concepto de paz siga siendo ideológico. Tal vez haya que añadir que la tendencia al totalitarismo es innata en la ideología, incluida la ideología democrática, y que, por consiguiente, las guerras hechas en su nombre no son ya totales militarmente, en el sentido de Ludendorff, sino globalmente en el sentido de Hitler y de los demás ideólogos que utilizan la política para transformar radicalmente al hombre y crear tipos humanos nuevos: nazi, comunista y otros.

Si se encuentran aquí y allá guerras ideológicas (o las que nosotros llamamos así retrospectivamente) en toda la historia, la conciencia profunda de la importancia del fenómeno ideológico y de las posibilidades de explotar racionalmente lo irracional es un hecho reciente: nació con el despertar del pensamiento crítico en el curso del siglo XVIII. Es entonces cuando la unidad espiritual del mundo conocido se rompió definitivamente y los hombres se vieron situados ante una serie de alternativas y de fines que representan otros tantos conceptos distintos del mundo (494). Ciertamente, el Renacimiento y la Reforma ya habían abonado el terreno; pero sólo en el siglo XVIII, con el desarrollo del pensamiento crítico, es cuando aparecieron claramente los dos elementos que constituyen la base de cualquier ideología: «el desequilibrio entre la historia real y nuestra conciencia, entre el movimiento total y nuestra visión parcial», por una parte, y la tendencia a transportar «en el dominio social las incertidumbres de la conciencia de sí», por otra (495). En efecto, la crítica sacudió las costumbres y las formas de pensamiento corrientes, y puso al hombre en presencia de una razón que no era ya arquitectónicamente soberana, sino destrozada y dividida en relación con la verdad misma. Se vio que

(494) E. TOPITSCH, "Begriff und Funktion des Ideologie", en *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1961, p. 17-22.
(495) R. ARON, *La sociologie allemande contemporaine*, p. 94.

el error y la verdad no eran conceptos ontológicos y lógicamente exclusivos el uno del otro, sino que, epistemológicamente, el error no tenía nada de extraño, que se integraba en la investigación y que hasta podía ser «dueño de la verdad». Además, también se vio que los mitos y las utopías tenían a veces un papel muy importante en el desarrollo de las sociedades, en la formación y el éxito de los grupos particulares. El politeísmo de los fines últimos, a menudo contradictorios, suscita una rivalidad entre las fuerzas representativas de fines distintos, de las que ninguna podía pretender ni la verdad apodíctica ni el consentimiento universal. No quedaba otra solución para procurar resolver los conflictos entre estos fines múltiples, que el camino político, es decir, garantizar la verdad por la potencia, por la eficacia social y por la eliminación de los partidarios de los otros fines. Tal es, en efecto, el sentido profundo de cualquier ideología: es la voluntad de potencia de una opinión simplemente afirmada frente a otras opiniones y otros fines igualmente posibles. Así plantea de manera específica la relación entre política y verdad.

97. Significado de la ideología.

No se trata aquí de añorar nostálgicamente el período precrítico y teológico, sino de comprender la importancia histórica del siglo XVIII. El pensamiento crítico provoca inevitablemente crisis incesantes, ya que hace de cualquier solución un nuevo problema. En este sentido, no puede impedir el provocar la perturbación y el terror en los espíritus, es decir, que engendra, en nombre de la razón, una forma de irracionalidad que ya no puede ser dominada por la confianza en la experiencia, la tradición o la fe religiosa en el sentido corriente. En efecto, nada resiste a la crítica en cuanto pretende ser juez universal. Cada hombre es cada vez estudiado de nuevo, y también todas sus actividades y todos los estatutos, así como todas las ideas o creencias que inspiran el sentimiento de seguridad, tales como la paz, el orden y la felicidad. Desde el punto de vista del pensamiento crítico, todo está siempre en realización, lo que explica por qué aquél se muestra forzosamente hostil a la metafísica, que sustituye por la filosofía de la historia. Para

vencer los continuos trastornos y revoluciones que suscita (496), proyecta en un futuro indeterminado la realización del orden racional, del cual el hombre no podría prescindir; es decir, que el pensamiento crítico sólo encuentra su salvación en la utopía (497). La noción del progreso, comprendida como el medio que, según la filosofía de la historia, conduciría al hombre hacia aquella nueva tierra elegida, permanece ininteligible para aquel que no capte esta afinidad entre crítica y utopía.

Desde el punto de vista estrictamente crítico, ningún fin es superior a otro. A falta de la fe teológica, que tiene una jerarquía de valores, la ideología toma el relevo y restablece un orden preferente sobre la base de un fin que ella absolutiza (no olvidemos que en Destutt de Tracy ya la ideología debe reemplazar a la metafísica y la teología). En otras palabras, la ideología se ve llevada a otorgar la primacía a lo político, en el sentido de que procura volver a distribuir por medio del artificio del poder político el conjunto de las relaciones humanas y sociales, en función del orden racional y utópico que debería, en principio, derivar del fin elegido; en particular, procura dar solución al problema determinante de cualquier organización social: el de la relación entre lo privado y lo público que, como ya hemos visto, es decisivo para el estatuto de la economía, del derecho, de la religión, etc. Así podemos comprender mejor el significado profundo de la ideología: es un pensamiento nacido de la crítica, que niega la crítica, o por lo menos, que procura dominarla o desarmarla; es decir, que se impone como tarea, gracias a sus anticipaciones utópicas, poner término a la edad de las revoluciones abierta por la razón crítica. En un sentido, es una crítica de la crítica para negar ésta.

Pero, ya que la ideología es una anticipación nacida de la crítica, no reivindica como base la fe religiosa, sino la ciencia y, más

---

(496) BAYLE, por ejemplo, tenía conciencia perfecta de la crisis permanente a la que conduce la crítica: "En una palabra —escribía—, la suerte del hombre está en tan mala situación, que las luces que le liberan de un mal le precipitan en otro. Perseguida la ignorancia y la barbarie, derrumbáis las supersticiones y la tonta credulidad del pueblo, tan fructífera para sus conductores, que abusan luego de su ganancia para hundirse en la ociosidad y la orgía; pero instruyendo a los hombres sobre estos desórdenes, les dáis el deseo de examinarlo todo, desmenuzándolo hasta tal punto, que ya no encuentran nada que satisfaga su miserable razón." *Dictionnaire historique et critique,* art. Takiddin, 2688 a.

(497) V. KOSELLEK, *Kritik und Krise,* principalmente p. 1 a 9.

exactamente, las esperanzas y las promesas que pueden nutrir los progresos de la ciencia y de la técnica, unidos en un seudo-progreso de la razón ética. El liberalismo invocaba las seudo-leyes naturales; el nazismo, una seudo-ciencia biológica de la raza *(Rassenkunde);* el socialismo y el comunismo, una ciencia histórica sociológico-económica, y además, sobre todo bajo la influencia de Engels, el marxismo consideraba al materialismo dialéctico como una ciencia autónoma que se bastaba a sí misma. En realidad, estas tentativas valorizaban ante todo, groseramente, cierto número de observaciones fragmentarias y esparcidas, la mayoría de las veces apenas esbozadas y no elaboradas objetivamente, cuyas correlaciones están por demostrarse de manera científica. En general, el concepto de la ciencia se vuelve a sí mismo ideológico, sin nada en común con su significado epistemológico y crítico, es decir, que vuelve a caer en el nivel de un vulgar cientismo. Una teoría científica, por importante que sea desde el punto de vista cetético, sigue siendo una hipótesis, y de igual manera cuando está elaborada racionalmente; es susceptible de ser discutida de nuevo a medida de los progresos de investigación, y puede, llegado el caso, ser abandonada y vuelta a considerar tras su modificación y reelaboración. En todo caso, ninguna teoría científica, como tampoco ningún método, podrían pretender constituir por sí mismos la ciencia o una ciencia. La física es una ciencia; la matemática y la biología, también; pero el convencionalismo, el transformismo, no lo son. Las ideologías confunden teoría y ciencia, método y ciencia, y toman una modalidad por una esencia. Tampoco es misión de la ciencia el determinar los fines últimos; con mayor razón, no podría existir una ciencia de los fines. La ideología sigue siendo una opinión, aunque utilice la ciencia para sus propios fines, que además no son científicos. Es científico lo que *está* averiguado, demostrado, determinado, experimentado, comprobado; la ideología, por el contrario, vive con la esperanza de que la acción, y no el conocimiento, averiguará y confirmará lo que afirma ser la verdad, es decir, que espera todo del éxito, en el sentido del logro y de la gloria. Sus criterios son extrínsecos y no intrínsecos (498).

---

(498) V. L. Braun, "La passion de réussir", en la revista *Foi et Vie,* marzo-abril 1962.

¿Será entonces la misma cosa que un concepto del mundo? *(Weltanschauung.)* Distintos indicios podrían hacerlo creer, en particular el hecho de que por una y otra parte son consideradas globalmente todas las actividades humanas: la religión, el arte, la ciencia y la moral, la economía o la política. Sin embargo, el sentido de la visión no es el mismo, como tampoco el espíritu que lo anima. Existe una unilateralidad en la ideología, que no existe en el concepto del mundo. Este es más libre y más estético, es decir, que el centro puede variar: la religión puede constituir el centro, al igual que la moral, el arte, la economía o la pedagogía. La ideología es, por el contrario, una visión esencialmente política y sólo la motivación de la acción cambia, sea que se apoye en la economía, sea en la religión, sea en otra base. Todo lo más, podría decirse que la ideología es un concepto del mundo con base política. Sobre esta diferenciación mayor, vienen añadiéndose otras diferencias. La ideología es sistemática; el concepto del mundo, más flexible. Hay en él desprendimiento y se halla propenso, sobre todo, a la interpretación y la comprensión, mientras que la ideología vive de tensiones por el hecho de ser polémica e inclinarse hacia la acción sobre los demás. Por un lado, la visión se hace personal, aprecia las cosas con ironía y sabiduría, mezcladas, ora con indulgencia, ora con el sarcasmo; por otro lado, la visión está fija, impávida, como si el destino del mundo dependiera de un gesto determinado. El concepto del mundo no conoce programas, ni consignas, ni movimientos concertados con los demás, a diferencia de la ideología, que endurece la opinión. En Nietzsche se encuentra un concepto del mundo; en Lenin, una ideología.

La ideología tampoco es una filosofía, a pesar de que se encuentren en muchas construcciones teóricas elementos ideológicos y de que a veces ciertas filosofías se presten a la degradación ideológica. Sólo la filosofía de Destutt de Tracy es una ideología, pero en su sentido propio; de las demás, de las de Descartes, Leibniz, Bergson o Husserl, no puede decirse que lo sean, sino por un abuso de lenguaje o por deformación «ideológica». La mixtificación más débil consiste, sin duda, en encontrar por todas partes, en un pensamiento y en cualquier concepto, una voluntad o tan sólo un deseo de mixtificación. Desde que existen filósofos

que saben lo que quieren y son conscientes de sus palabras, el argumento que quiere presentarnos a todos los autores como ideólogos que se ignoran es, por lo menos, insidioso. Quien quiere demostrar demasiado, nada demuestra. Es cierto que la escolástica marxista, por ejemplo, no dejará de tachar de ideológica esta objeción... Pero todo el mundo sabe que la aberración ideológica toma en algunos espíritus una proporción tal, que son incapaces de examinar un problema, una idea o un pensamiento de otro modo que ideológicamente. Tal actitud es precisamente lo contrario de una actitud filosófica, y no vale más que las explicaciones finalistas de Bernardin de Saint-Pierre. Es no entender nada de la distinción de los géneros y negarse a concebir el sentido de la filosofía como disciplina autónoma, el preguntar, por ejemplo: ¿Qué es la filosofía?, o en forma puramente ideológica: ¿Quiénes son los que, en una época determinada y en una sociedad precisa, hacen filosofía y de qué medios proceden? Sin llegar hasta Epicteto y Marco Aurelio, o bien más allá de Sócrates y Platón, cualquiera puede comprobar que hoy en día los filósofos surgen de todos los medios. Pero el argumento polémico llega raras veces hasta el fondo de las cosas; hay que tratar de entender la distinción entre estas dos formas de pensamiento mediante un análisis conceptual.

La ideología es un pensamiento colectivo, no en el sentido en que una colectividad sea capaz de pensar, sino porque aquélla es la opinión o la representación impersonal de un grupo y su razón de ser espiritual. Reúne adeptos con miras a una acción común y concertada. En efecto, todas las ideologías no logran ser adoptadas por un grupo importante —a menudo se trata sólo de un espíritu de grupo—, pero todas anhelan esta meta para realizar un fin práctico con los medios de lo político. En este sentido, una ideología vale menos por su coherencia lógica interna que por el éxito que determinan el número de militantes y la eficacia material. Desde este punto de vista, es justo decir que pretende actuar directamente sobre el desarrollo de las sociedades, transformar y no interpretar el mundo. Ninguna ideología es concebible sin meta práctica que alcanzar a más o menos largo plazo. La filosofía, por el contrario, es un pensamiento individual cuyo fin es teórico: la especulación, y sólo accesoriamente puede ser tam-

bién práctico. Es reflexión y meditación basadas en el análisis conceptual y la interpretación, para elucidar, hacer comprender, establecer relaciones verdaderas, sea que se ocupe de cuestiones puramente especulativas de orden metafísico, epistemológico o lógico, sea de problemas prácticos de orden moral, religioso, económico o político. La filosofía política, por ejemplo, se propone, no actuar concretamente en el seno de la sociedad, sino profundizar el fenómeno político en sí mismo o en el contexto de las civilizaciones, de igual modo que la filosofía religiosa no trata de formar una nueva religión, sino explicar y comprender el fenómeno religioso. En el mismo sentido, hacer teoría filosófica de la ideología no significa hacer ideología. Esta es un pensamiento comprometido, interesado en el reclutamiento de partidarios y militantes; la filosofía, por el contrario, es un pensamiento de reflexión, que acepta la relación de maestro a discípulo. No se puede confundir la idea al servicio de la potencia con la que es manifestación de la única penetración intelectual.

Esta distinción entre el pensamiento de acción y el pensamiento de reflexión debería ser cosa normal, menos porque es tradicional, que por corresponder a dos actitudes fundamentales del hombre. Ella es la que ordena al matemático el no mezclar en su demostración elementos éticos o políticos, al profesor el no interpretar ante sus alumnos el papel de tribuno, al historiador que quiere ser sabio, el no caer en el panegírico o la adulación. De hecho, no presentaría ninguna dificultad si K. Marx no la hubiese puesto en tela de juicio de una manera tan seductora como razonada. No hay duda de que su concepto de la filosofía obliga al lector a volver a considerar el problema.

La profundidad ingeniosa de la filosofía de Marx consiste en querer romper la dualidad del sujeto y del objeto, de la conciencia y de la naturaleza, conciliándolos en la *praxis*. Hace a la vez crítica de la filosofía en general y de las filosofías de su época (Hegel, Feuerbach, Bauer, etc.). Ve en la filosofía, en general, un sistema de justificaciones destinado a legitimar, también bajo apariencias críticas, las estructuras sociales existentes y, al mismo tiempo, aunque de forma más indirecta, una cierta política. Es también ideología porque es alienación, es decir, porque sitúa al hombre en una existencia inhumana y mantiene, si no justifica, la

distancia que hay entre el pensamiento y lo real. Así escribe a propósito de Hegel: «El espíritu filosófico no es otra cosa que el espíritu alienado que se capta a sí mismo mentalmente, es decir, abstractamente, sin salir de su propia alienación» (499). Semejante filosofía, no es más que un pensamiento abstracto e irreal de esencias; sus conceptos son seres pensados o de razón, y el filósofo mismo es la «forma abstracta del hombre alienado» (500). El idealismo se convierte así en el mal de la filosofía, y la mixtificación en la consecuencia. En efecto, la familiaridad con la abstracción y el pensamiento puro, conduce a reabsorber el dualismo del objeto y del sujeto, en provecho del sujeto, bajo la forma de un poder creador del espíritu. Resulta de ello que, nociones como la riqueza o la potencia estatal, se vuelven finalmente extrañas al hombre real, porque se descuida su papel efectivo y positivo en la realidad y se les considera sólo como conceptos, es decir, como abstracciones, y a fin de cuentas, como mixtificaciones. También a propósito de Hegel, Marx escribe: «La inteligencia de este proceso aparece, pues, en Hegel, de tal manera, que el mundo sensible, la religión, el poder del Estado, etc., son esencias espirituales, pues sólo el espíritu es la esencia verdadera del hombre y la forma verdadera del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. El carácter humano de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia, productos del hombre, aparecen así como productos del espíritu, de los seres pensados. Esta es la razón por la cual la *Fenomenología* es la crítica escondida, oscura en sí misma, y mixtificadora; pero en la medida en que recoge la alienación del hombre —aunque el hombre no aparezca en ella más que bajo la forma del espíritu—, se encuentran escondidos en ella todos los elementos de la crítica, y éstos están a menudo ya preparados y elaborados de una manera que rebasa ampliamente el punto de vista hegeliano» (501). Por consiguiente, presa en la ideología, la filosofía se condena a la ineficacia, aunque se imponga como tarea una acción sobre lo real, pues no puede actuar sino por medio del pensamiento, lo que no es actuar.

A esto, Marx opone su propio concepto de la filosofía. La ver-

---

(499) K. MARX, *Manuscrits de 1844*, p. 129-130.
(500) *Ibíd.*, p. 130.
(501) *Ibíd.*, p. 131.

dadera filosofía será la que ponga fin a la alienación por medio del pensamiento, que desmixtificará la reflexión acortando la distancia entre la idea y lo real, es decir, que reconciliará la teoría y la práctica en la *praxis*, en el seno de la historia y del movimiento humano y social. El problema reside en volverla real, pero entonces pierde su carácter tradicional, pues al realizarse, se suprime: deja de ser pensamiento puro para convertirse en acción pensada o bien en «actividad práctica crítica» (502). Este es el tema de las *Tesis sobre Feuerbach*, en particular de la segunda: «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede desembocar en una verdad objetiva, no es cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es en la práctica donde el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad, y la potencia, lo interior de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento, aislada de la práctica, es puramente escolástica» (503). La filosofía deja de ser un sistema definido para convertirse en inserción de la idea en lo real, pues de otro modo, la práctica de la filosofía será teórica, y la teoría, práctica. «Allí donde termina la especulación, en la vida real, es donde empieza, pues, la ciencia real, positiva, la representación de la actividad práctica, del proceso de desarrollo práctico de los hombres. Las frases huecas sobre la conciencia se acaban y un saber real debe sustituirlas. La filosofía independiente pierde su medio de existencia por el hecho de la representación de la realidad. En su sitio, a lo sumo, se podrá colocar una síntesis de los resultados más generales que puedan compendiarse del estudio sobre el desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones, tomadas de por sí, separadas de la historia real, no tienen ningún valor» (504). A la filosofía inhumana sucederá un pensamiento totalmente real y humano.

La lectura de los textos en los que Marx critica la filosofía, nos conduce a otra cuestión más importante que el concepto que él se forma de la filosofía: ¿Cuál es la idea que se forma de la realidad? Esta es puramente material, lo que significa que la religión, la política o el arte no son esencias, sino productos socia-

(502) *Thèses sur Feuerbach*, 1.ª tesis, en *Etudes philosophiques de Marx et Engels*, Ed. sociales, París, 1947, p. 57.
(503) *Ibid.*, p. 57.
(504) K. MARX y F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, p. 18.

les; la conciencia misma es un producto social, un reflejo de la materia o de la naturaleza: «la producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está en primer lugar directa e íntimamente ligada a la actividad material y al comercio material de los hombres; es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual de los hombres aparecen aquí también como emanación directa de su comportamiento material» (505). Este pensamiento también se puede expresar de la siguiente manera: «el ser objetivo actúa de manera objetiva, y no actuaría objetivamente si la objetividad no estuviese incluida en la determinación de su esencia. No crea, no plantea más que objetos, porque él también es planteado por objetos, porque, en el origen, es naturaleza. Entonces, en el acto de plantear, no cae de su «actividad pura» a una creación del objeto, sino que su producto objetivo no hace sino confirmar su actividad objetiva, su actividad de ser objetivo natural. Vemos aquí cómo el naturalismo consecuente, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y que al mismo tiempo es la verdad que los une. Vemos, al mismo tiempo, que sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal» (506). Lo social, lo natural, lo humano son todo uno. Si la idea que Marx se hace de la filosofía es susceptible de encantar a cualquier filósofo deseoso de extender el pensamiento a un compromiso concreto y eficaz, por el contrario, el concepto que se forma de la realidad sigue siendo profundamente filosófico y no puede por menos que decepcionar al lector que espera de esta crítica pseudoradical de la filosofía algo sustancial y «nuevo». La doctrina pre-

(505) K. Marx y F. Engels, *L'idéologie allemande,* p. 17. V. asimismo, *Le Capital,* Prefacio, Ed. sociales, t. I, p. 20-21: "Mi método dialéctico no difiere sólo en cuanto al fondo del método hegeliano: es su contrario directo. Para Hegel, el proceso del pensamiento, del que llegó a hacer, bajo el nombre de idea, un tema autónomo, es el creador de la realidad, que no es más que su fenómeno exterior. Para mí, el mundo de las ideas no es sino el mundo material transportado y traducido al espíritu humano."

(506) K. Marx, *Manuscrits de 1844,* p. 136. La noción de materialismo debe ser entendida aquí en el sentido en que Marx rechaza el materialismo puramente mecánico y critica en las *Thèses sur Feuerbach* el "materialismo pasado", que no considera la materia sino como el objeto de una intuición y no como una determinación de la actividad humana, concreta y objetiva. V., en particular, la tesis X: "El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "burguesa". El punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana, o la humanidad socializada."

tende ser humanamente total, pero sólo añade un nuevo presupuesto a los que ya conocemos. Otros tomaron como punto de partida de su análisis lo inteligible, la contradicción, el *Cogito*, la sensación; Marx parte de la economía entendida como fuerza material de producción. En esto es sólo un filósofo entre otros filósofos, a pesar de que se haya esforzado en que la filosofía pierda su calidad de disciplina autónoma. También sobre este punto su originalidad es de pura forma. En efecto, subordina la filosofía a la economía, como otros han querido subordinarla a la teología y realizarla en la religión, otros en la ciencia, en la política o en el arte. Pretende que las bases o «condiciones anteriores» de las cuales parte, «no son bases arbitrarias, dogmas», sino «bases reales, de las que no se puede hacer abstracción sino en la imaginación». En efecto, estas bases serían «los individuos reales, su acción y sus condiciones de existencia materiales, las que encontraron hechas ya, así como las que nacieron con su propia acción. Estas bases son, pues, averiguables por un conducto puramente empírico» (507). Cualquier otra filosofía se basa en una convicción análoga y la mayoría de los sistemas recurren también a la experiencia para confirmar su punto de partida. Sin embargo, desde que Marx construyó su filosofía y los marxistas, sean discípulos en filosofía o partidarios y militantes en ideología, creen poder demostrar, y no únicamente justificar, la razón de esta convicción, el resultado no es, hasta hoy, superior a los esfuerzos realizados por los platónicos, los cartesianos, los kantianos, los hegelianos, los bergsonianos, en favor del pensamiento de su maestro; con la diferencia de que el marxismo se ha convertido, además, en una ideología política, en el pensamiento oficial de un partido en ciertos países, y que el partidario o el militante está más tentado que el simple discípulo a trampear con los hechos y a disfrazar el pensamiento y la realidad. Quiérase o no, el concepto marxista de la realidad es puramente filosófico, incluso en el sentido en que Marx entendía este término, cuando lo utilizaba para tachar a sus contemporáneos de ideólogos. Es reo de la misma culpa que achaca a los demás: el mantenimiento del desequilibrio entre la realidad y la idea. Marx se hace una idea unilateral de la materia, como otros se

---

(507) K. MARX y F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, p. 11.

la hacen del espíritu. Estos han procurado resolver el dualismo del objeto y del sujeto, de la naturaleza y de la conciencia tomando partido por el sujeto y la conciencia; Marx toma partido por la naturaleza y el objeto. En ambos casos, la solución es conceptual, pues se trata de un concepto de la materia o de un concepto del espíritu, y uno y otro tropiezan con las mismas dificultades desde el punto de vista empírico. El marxismo es un idealismo materialista, como el hegelianismo es un idealismo espiritualista.

Podría volverse contra el marxismo la crítica que éste hizo sobre las demás filosofías, y decir que la mixtificación espiritualista es sustituida por una mixtificación materialista, o bien que es una ideología en el mismo sentido en que califica de ideologías a las otras filosofías. En efecto, a pesar de que Marx insiste mucho más sobre la alienación humana que Fuerbach, por ejemplo, y da a este concepto una dimensión mayor, demostrando que no solamente la religión, sino también la política, la economía y la filosofía vuelven al hombre un extraño a sí mismo, proyecta, sin embargo, la reducción de la separación entre el pensamiento y lo real en el deber-ser, lo que significa, desde el punto de vista de su filosofía de la historia, en un porvenir determinado y hasta atemporal. En resumen, como las demás ideologías, resuelve la dificultad por el pensamiento y por una llamada a la utopía. El marxismo no es *la* filosofía, sino un sistema entre otros que, como consecuencia de las tentaciones políticas y prácticas de Marx y de sus partidarios, ha descendido al nivel de una ideología. Sólo un abuso polémico permitió a Marx descalificar a las otras filosofías, llamándolas ideologías; pero no merecen este título, como tampoco la suya cuando no se la considera como una doctrina oficial, sino como una teoría y un método analítico.

La posteridad política del marxismo confirma, una vez más, que, desde el momento en que una filosofía se propone obrar directamente sobre el curso de los acontecimientos y el desarrollo de la sociedad, corre el peligro de degradarse en ideología. Esto significa que la filosofía no está a las órdenes del marxismo más que cualquier otro sistema: por el contrario, es y sigue siendo una disciplina autónoma. Creer que la filosofía se suprimiría al realizarse, es decir, al integrar en su desarrollo la teoría y la práctica, es filosofar sobre la filosofía. Algunos habían creído en el fin de la

metafísica, pero las obras de Heidegger y otras demuestran que permanece siempre actual, ya que se procura constantemente rebasarla. Asimismo, la filosofía no tiene nada que temer de las profecías, pues existen todas las posibilidades de que aun dé nacimiento a otras obras tan interesantes como las de Marx. El pensamiento puro no muere porque un filósofo lo condene: la filosofía sobrevive a los filósofos. Es de todos los tiempos y sin duda continuará estimulando el espíritu mientras exista una libertad de pensamiento. Si es preciso, despertará esta libertad. Creer lo contrario es caer en la ideología política. Desde un punto de vista más particular, hasta puede verse en la fenomenología el antídoto de la ideología, en la medida en que el hombre nunca acabará de estudiar e interpretar la realidad. En efecto, frente a las ideologías, aparece como una reacción crítica, como una revancha del pensamiento especulativo contra el compromiso filosóficamente intemperante e imprudente.

Fenomenología e ideología son directamente antitéticas. Se puede, ciertamente, tratar de acercarlas y encontrar entre ellas un terreno de conciliación provisional, pero es inútil esperar una conciliación definitiva, porque la ideología, por su misma naturaleza, pretende suprimir la autonomía del pensamiento para adscribirlo a un fin exclusivo y a una acción determinada. También el pensamiento puro, que es al mismo tiempo pensamiento libre, porque se mantiene a distancia de la agitación sectaria y de la sumisión dogmática, tropieza sin cesar contra los ataques de la ideología. Esta, considera crimen todo lo que es «especulativo», viendo sólo en ello un pensamiento personal, arrogante e insolente, que lleva a una actitud revoltosa, con riesgo de traicionar al grupo o a la colectividad. De hecho, el pensamiento puro no puede ponerse al servicio de ninguna esencia, ni al de la religión o la economía, ni al de la política, sin llegar a renegar de sí mismo. Por esta razón, choca inevitablemente contra la ideología que, por su mismo principio, es exclusivamente una opinión política sobre las demás actividades humanas y subordina todo pensamiento a un poder determinado, bajo el pretexto de utilidad colectiva. La imposibilidad de suprimir el antagonismo entre fenomenología e ideología, obliga al politólogo a reconocer que el verdadero realismo consiste en formar parte de la ideología, es decir, en no contentarse sólo

con hacer su crítica teórica, sino también en tomar conciencia de su misión en política (508).

98. Ideología y poder.

Como expresión de una opinión, cualquier poder tiene naturalmente tendencia a gobernar y a controlar la opinión. Lo hace bajo la apariencia de la seguridad de la colectividad y del orden público, pero también para manifestar su potencia. En efecto, la potencia aspira siempre a más potencia, y a falta de poder acrecentarla en intensidad, trata de extenderla a otras actividades humanas, sobre todo si, como la opinión, son capaces de vencer la voluntad puramente política. La forma más astuta de control de la opinión consiste en dominar la opinión por la opinión, lo que significa someterla al poder, haciendo de ella un instrumento de la potencia. Mejor que la propaganda, la ideología puede cumplir con esta función, aunque el poder ideológico asocie a las dos. La propaganda aspira a un éxito inmediato y temporal y concentra sus esfuerzos en un objetivo limitado e impresionante. De forma que varía sus métodos en función de las circunstancias, de las situaciones y de los públicos. Sin embargo, no sería más que oportunismo y pura impresión episódica si no estuviese sostenida por una ideología, cautivando el asombro para hacer de él una convicción. Como cualquier pedagogía, la ideología aspira a un efecto duradero, continuo; no a un entusiasmo pasajero, sino a una educación teórica de la acción con miras a la transformación del hombre en nombre de un fin más o menos universal.

Además de asegurar la solidez y la unidad espiritual de una colectividad mediante la idealización del grupo dominante, sirve para otras cosas más determinantes, por ser más prácticas. Mantiene a la colectividad en constante emulación, reanima sin cesar el fervor, fortalece el espíritu de partido, ahoga las críticas y a veces suscita un fanatismo en el cumplimiento de tareas incluso monstruosas, justificándolas por la santidad del fin. Todo se convierte en un problema de función. La ideología es una verdadera

---

(508) V. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 587.

máquina intelectual distribuidora de conciencia: da buena conciencia a sus partidarios entregándoles justificaciones, disculpas, pretextos y excusas capaces de tranquilizar sus eventuales remordimientos o escrúpulos; hasta acusa de mala conciencia a los adversarios, que degrada como seres colectivamente culpables. Ya no hay culpa ni responsabilidad, sino actos enteramente inocentes o enteramente inexcusables, según se pertenezca a tal o cual grupo, raza o clase. La extracción social puede convertirse así en una especie de pecado original. De este modo, cada vez que una situación política se hace ideológica, la ética se encuentra monopolizada, y puesto que hoy en día los problemas políticos se expresan a la vez en términos de potencia e ideología, la culpabilidad y, sobre todo, la culpabilidad colectiva, se han transformado en instrumentos políticos. La moral se convierte así en estratagema, en un puro medio de justificación y de acusación, es decir, de disimulo. No hay que menospreciar las capacidades de seducción de aquella ética envilecida, ni su eficacia política. Es un arma auténtica. En política, siempre es ventajoso estar en posición ofensiva. A falta de poder atacar al frente militar o diplomático, se trata de hacerlo por los medios indirectos de la moral. Por su naturaleza polémica, la ideología es forzosamente agresiva. Cuando las necesidades de la acción práctica o las circunstancias de la relación de fuerzas mandan establecer un acuerdo político o moderar la acción diplomática directa, permite conservar la ofensiva, atacando al adversario con la crítica social en nombre de razones humanitarias. Llegado el caso, sirve para ocultar los retrocesos y los fracasos, pero, sobre todo, es un medio eficaz para debilitar al enemigo provocando en él la subversión interior. Evidentemente, la ideología emplea sólo la palabra subversión para calificar peyorativamente la influencia posible del enemigo, pero precisamente esta sutileza de lenguaje es asimismo ideológica. Si la subversión está de moda hoy en día, es porque la política se halla actualmente en gran parte dominada por la ideología; lo que no significa que sea el único medio de subversión. En cualquier época, todo enemigo procuró aprovechar las simpatías que logró encontrar en el sitio que asediaba. Sean cuales sean las otras características de la ideología, es también y hasta frecuentemente un medio de encontrar un gran número de complicidades con poco gasto y en las condiciones que parezcan menos

deshonrosas moralmente. Antes que cualquier otra cosa, Quisling y M. Déat fueron conversos de una ideología.

En general, por no decir siempre, los análisis limitan el papel de la ideología a un aspecto casi enteramente negativo. Ignoran, al proceder de esta manera, que es una de las caras de cualquier política. En efecto, es un punto importantísimo de cualquier actividad política consecuente, responsable y con dominio de la situación, el considerar o prever lo peor, no por hacer política de lo peor, sino, por el contrario, para alejar el peligro y, si es preciso, enfrentarse a él con las medidas apropiadas. No lo es todo imaginar la paz más humana, más generosa, más feliz posible, sino prevenir la guerra y, si parece inevitable, prepararla para ser vencedor, y llegado el caso, desalentar al enemigo que está decidido a emprenderla. Circunstancialmente, si la victoria parece más costosa y más desastrosa para la colectividad que un arreglo hecho a base de concesiones recíprocas, hay que negociar, a condición, claro está, de que el enemigo se muestre dispuesto a ello. Obrar políticamente es obrar en función de una posibilidad peor. Esta verdad es cruel e irritaría tal vez a algunos espíritus, pero aquel que la descuida se verá expuesto a las peores desilusiones y fracasos y tal vez arrastrará en su caída la independencia de la colectividad. No se trata de ser una Casandra, sino de considerar con lucidez y con mirada fría las consecuencias previsibles de los acontecimientos. Los éxitos duraderos tienen este precio y esto se llama: asegurarse la mayor cantidad de suerte posible, aunque bien es verdad que ésta no sonríe más que a los que la han preparado (509). Entonces se entenderá mejor, por ejemplo, la afirmación varias veces repetida por A. Sauvy: no es siempre político ser social (510). Esta conversión del espíritu político a la conciencia de lo peor es,

---

(509) Para aquilatar bien lo que significa: considerar lo peor, conviene leer, por ejemplo, G. Audisio, *Hannibal*, París, 1961, y particularmente las páginas consagradas a la actitud del general cartaginés antes y después de la batalla de Zama, o bien reflexionar sobre los altercados entre Jomini y el mariscal Ney o Napoleón; v. X. de Courville, *Jomini ou le devin de Napoléon*, París, 1935.

(510) En el librito ya señalado sobre *Opinion publique*, así como en un forum del semanario *Express*, y más recientemente, en *France-Observateur* (4 de abril de 1963), presentaba la misma idea bajo otra forma, indicando que los gobiernos de izquierda en Francia, en general, tenían razón en lo que se refiere a los problemas generales de la política, pero que siempre han fracasado prácticamente porque no sabían considerar lo peor: "Cuando se ha perdido el poder, es pueril reprocharlo a los adversarios. No se hizo lo que tenía que haberse

tal vez, lo más difícil: hasta tal punto estamos naturalmente propensos a enganchar el carro a las estrellas. En efecto, lo que es llamado realismo en política cabe en pocas palabras: saber utilizar los medios apropiados y estar a la altura de las consecuencias. Se puede luchar por ciertos principios y fines, pero no es así cómo se actúa políticamente en el sentido verdadero de la palabra, es decir, concretamente, materialmente. Sólo los que consideran lo peor tienen la posibilidad de exorcizarlo y vencerlo; los demás, sucumbirán inexorablemente.

Tal es la primera cara de la política. La otra consiste en compensar la amargura de la evaluación de lo peor con promesas de lo mejor. La ideología es, hoy en día, la expresión más corriente de aquellas promesas. Es, en efecto, la manera moderna, racionalizada y sistemática, de considerar y anunciar un mundo mejor, precisamente porque trata de fines, se nutre de utopías, anima una causa y arrastra a los espíritus hacia la acción por realizar. Entendida así, es el aspecto complementario y necesario del anterior, a la vez que un motor de la política. No hay nada sublime y exaltador en el cálculo, la táctica, la astucia y las combinaciones destinadas a prevenir lo peor, a remediarlo o rechazarlo, salvo para aquel que aplica a ello su intuición y saborea luego su victoria, pues la gloria que obtiene de ello recaerá luego sobre el conjunto de la colectividad. Ninguna gloria, sin duda, es más embriagadora que la que los dirigentes comparten con todo su pueblo. Para asociar toda la unidad política a su propio destino, hace falta una esperanza, certidumbres, deseos e ideales. Este es el papel de la ideología, sea que justifique a los actores en su empresa, sea que alabe lo mejor: prever alegría y felicidad. Reducir la política al primer aspecto, es caer en el maquiavelismo vulgar y estrecho; no es ser maquiaveliano. En efecto, el florentino siempre enseñó que no hay grandes obras políticas sin *fortuna* y sin *virtú;* la primera, favorece únicamente a aquel que sabe calcular y considerar lo peor; la segunda, es promesa de gloria y de fama entre los pueblos. Esta asociación de lo peor y lo mejor, tal vez sólo sea maquiaveliana porque Maquiavelo supo conceptualizarla, pues todos los grandes

---

hecho. El socialismo francés sigue siendo magnífica y desesperadamente sentimental. El día en que sea realista se transformará en una realidad." V. también René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie,* París, 1962, p. 32 y siguientes.

capitanes, todos los grandes hombres de Estado que vivieron antes y después de él, poseían el secreto de aquella asociación. Lo uno sin lo otro, vuelve al hombre político simplemente en ingenioso y fanfarrón. Un Jomini estaba admirable en las previsiones y en el cálculo de las consecuencias, pero sólo Napoleón tenía el sentido de la *virtù*. Otros lograron, gracias a promesas ideológicas, adquirir un prestigio y una gloria, pero efímeros, porque les faltaba la energía y el preconocimiento capaces de atraer la *fortuna*. Unicamente la asociación de ambos hace el genio político, llámese Pericles o César, Federico II o Napoleón, Lenin o Churchill. Lo que no significa que no se pueda ser grande sin ser el más grande.

La necesidad, absolutamente fundamental, de considerar lo peor se ignora frecuentemente, más aún, se menosprecia, precisamente por razones ideológicas. Se comprende por qué la política se convierte en estas condiciones, sobre todo para los letrados, en una especie de idolatría de los fines. Sin embargo, el saber tener en cuenta las consecuencias así como las circunstancias, tomar la responsabilidad efectiva e introducir en la decisión la materialidad de los medios, todo esto pertenece a la sustancia de la actividad política y no hay política sensata —conservadora o revolucionaria— que sin esto pueda sostenerse. Cualquier política positiva que rebase el sueño, se ve obligada a cargar con la totalidad de la colectividad, y no sólo con los intereses y la opinión partidaria; está, por este hecho, obligada a transigir con el programa declarado, tratar con las demás fuerzas y establecer circunstancialmente arreglos, siquiera sea para aplicar el programa por etapas. El socialismo, por ejemplo, no se construye con la misma rapidez que establecen sus principios, si es que puede realizarse alguna vez totalmente, en vista de las divergencias en el interior de la ideología socialista sobre los mismos principios. En el fondo, el socialismo no es sino una opinión; de ahí la posibilidad de herejías, entuertos, deformaciones, hasta llegar incluso a renegar de él. Nadie es capaz de demostrar cuál de estos socialismos es el verdadero, ni tampoco la verdad del socialismo, como tampoco la del capitalismo. De la misma forma, no existe un criterio ético, sino solamente ideológico, es decir, arbitrario, que permita justificar el aniquilamiento de las demás opiniones. Al ser una visión parcial y unilateral, la ideología contribuye a fortalecer el desequilibrio entre el pensamiento y lo

real que no cesa de demostrar. Como aspectos complementarios, la consideración de lo peor y la de lo mejor nunca coinciden exactamente. Sucede que el hombre situado en el poder siempre tendrá un lenguaje distinto al que tenía cuando sólo pretendía ascender al poder. Sólo los que observan la política desde un punto de vista estrictamente ideológico se ofuscarán por ello. Es un hecho indiscutible, aunque vulgar, el que la responsabilidad de la acción al servicio de la totalidad de la colectividad, sea distinta a la de una acción partidaria. El puro ideólogo está condenado a la constante desilusión en cuanto a la acción política real y a volcar sin cesar en otra fórmula la esperanza que le anima, hasta el día en que se pasa al otro extremo: al nihilismo. Si alguna vez llega al poder, caerá por su parte en la rutina política. Cualquier ideología está destinada a la traición en el curso de la acción concreta, ya que la política no es pura y sencillamente ideológica.

La política nunca es neutral ni imparcial. Si todavía se precisara una confirmación suplementaria, la ideología la aportaría. La lucha política enfrenta intereses o ambiciones, pero también ideas, creencias y opiniones. Tal vez sea de lo más ardiente cuando se hace ideológica, pues la rivalidad de los intereses y de las ambiciones es bastante hueca, falta de aliento, pues sólo se refiere a pequeños grupos, bandos o personas. Por el contrario, la lucha ideológica levanta a las masas, toma aspectos románticos y a veces totalitarios capaces de exaltar las imaginaciones. Pero en la medida en que es una razón de lucha, no puede triunfar sino por los medios de la potencia política. Y a las leyes de esta última debe someterse cuando es inspiradora de un mando que ostenta el poder. Una opinión no podría suplir una esencia.

Capítulo VII

EL TERCER PRESUPUESTO: EL AMIGO Y EL ENEMIGO

99. Enemigo privado y enemigo público.

André Gide definía la idea genial como una «banalidad superior», lo que significa que es una idea tan sencilla y evidente, que tenemos la impresión de que cualquier hombre que reflexione hubiera podido encontrarla. Y, sin embargo, sólo en un momento determinado de la historia de las ideas se nos revela en toda su potencia luminosa, porque un autor tuvo la intuición de su verdad y de su necesidad y nos llamó la atención sobre su alcance. Vemos en el *Cogito* de Descartes, en el *a priori* de Kant, en la duración de Bergson o en el «siendo» de Heidegger, nociones universales y tan evidentes, que estimamos que desde siempre los hombres tenían que haber pensado a través de aquellas categorías. Igual ocurre en filosofía política con la relación de amigo-enemigo, de Carl Schmitt. Ciertamente, desde que existen colectividades políticas independientes que se hacen la guerra, siempre se han orientado más o menos conscientemente según el criterio del amigo y del enemigo, y a veces uno u otro autor, de pasada, ha subrayado su importancia y su alcance. Carl Schmitt fue, sin embargo, el primero en darnos clara conciencia del peso de esta relación, en hacer sistemáticamente su análisis conceptual, en elaborar su teoría y demostrar que, no solamente es determinante para la comprensión del fenómeno de la guerra, sino que es una de las bases de cualquier política (511).

---

(511) V. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 4.ª ed., Berlín, 1963. Este estudio se publicó primeramente en 1927, en *Archiv für Sozialwissenschaft und*

Sin embargo, muchos son los que, por razones morales o ideológicas, cierran los ojos a esta evidencia. Los unos la ignoran, sencillamente, porque descuidan prestar su atención sobre la esencia de lo político, atraídos por las perspectivas de la edificación de una sociedad pacífica y armoniosa, como si la intensidad de la esperanza en un porvenir radiante pudiera, con su propio movimiento, rechazar la hostilidad y convertir la política en una actividad de pura conciliación y de constante fraternidad. La consolación de orden escatológico es a menudo sólo satisfacción del falso saber. Los demás se irritan por no encontrar ninguna objeción seria contra la idea de la perennidad histórica del enemigo político y, por resignación, se contentan con «situarse en el lado bueno», cuando no adoptan la actitud del censor sentencioso, que reprocha a los politólogos, fieles a la estricta fenomenología, el levantar el velo de la esencia de lo político. El maquiaveliano tiene mala fama: no se quiere saber si está en lo cierto o no; vale más, por tanto, condenarlo súbitamente, sin juicio. Sin embargo, no sólo cualquier realidad es equívoca, sino que no basta con hacer acto de fe en Dios para eliminar al diablo. No sólo ninguna doctrina ni ningún sistema pueden abrazar la necesidad, sino que también cada posición filosófica u otra contiene elementos turbios e incómodos. La pureza es del orden de la idea, no del concepto. Así, la tarea primordial del hombre de estudio consiste en «reconocer que hay hechos incómodos; quiero decir con esto, hechos que son desagradables a la opinión personal de un individuo; en efecto, existen hechos extremadamente desagradables para cada opinión, incluida la mía. Creo que un profesor que obliga a sus alumnos a acostumbrarse a este tipo de cosas hace, más que una labor puramente intelectual, y no vacilo en pronunciar la palabra, «obra moral», aunque esta expresión pueda parecer demasiado patética para designar una evidencia tan trivial» (512).

¡Tanto peor para el angelismo! Nadie discutirá el derecho al

Sozialpolitik, t. 58. Fue traducido parcialmente al francés bajo el título: *Considérations politiques*, "Librairie générale de droit et de jurisprudence", París, 1942.

(512) MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, p. 92. No hay exageración alguna en los pensamientos desarrollados aquí. Entre mil ejemplos, citemos los calificativos de Mefistófeles y de *fons et origo malorum Germanicorum*, dedicados a Carl Schmitt por K. LOEWENSTEIN en su artículo "Max Weber als Ahnherr des plebiszitären Führerstaats", en *Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1961, t. 13, p. 287.

método de justificación y a las distintas teorías políticas que hacen creer que la noción de enemigo político sea una supervivencia de un estado degenerado y bárbaro de la humanidad, y sostener la opinión de que sería posible suprimir un día este enemigo, de manera que el hombre entrara entonces en una era de felicidad y de paz total. Una cosa es cierta: el ser humano que, en las condiciones históricas que conocemos desde siempre, piensa políticamente, no puede comportarse como si el enemigo no existiera; en la medida en que las teorías humanitarias son también teorías políticas, siempre tienen un enemigo (de clase u otro) que se proponen vencer antes de instaurar el nuevo orden prometido, ya que lo presentan inevitablemente como el obstáculo principal para el advenimiento del nuevo estado que preconizan. Desde este punto de vista, el marxismo, por ejemplo, confirma indirectamente la correlación entre el enemigo y la política, ya que, según él, la supresión de ésta depende del aniquilamiento de aquél. ¿Conocerá la humanidad verdaderamente un orden absolutamente apolítico? Esta cuestión puede únicamente ser objeto de un acto de fe: es exterior a la fenomenología. Si nos atenemos a la experiencia general y a la historia, tenemos que corroborar que sólo hay política donde hay un enemigo. Esto significa que la violencia y el miedo están en el corazón de la política. No habría que sacar la conclusión de que el mejor método o el más eficaz será el que llegue hasta el más alto nivel de violencia o de miedo. Tampoco se trata de justificar cualquier violencia ni tampoco aconsejarla. El problema es comprender por qué y cómo lo político no puede prescindir del enemigo.

Aquí, como en cualquier parte, es la confusión de los géneros lo que embrolla las ideas y ocasionalmente origina la confusión entre política y religión. Se toma como pretexto el precepto evangélico (San Mateo, 5, 44, y San Lucas, 6, 27): «Amad a vuestros enemigos», para negar toda resistencia a la violencia. Algunos, hasta llegan a ver en ello, haciendo un contrasentido de la doctrina de Gandhi, el símbolo supremo de la no-violencia (513). Interpretado así, el amor al enemigo no es sino una fórmula de carácter irreal e inaplicable, que invita al hombre más al masoquismo que a la san-

---

(513) En efecto, GANDHI nunca hizo de la no-violencia un acto absoluto, como lo demuestra el texto de "Ganesh", citado en las *Lettres à l'Ashram*, Albin Michel, París, 1960, p. 118.

tidad. El error consiste en hacer del amor un concepto político, cuando pertenece a una esfera muy distinta, como lo expresó el mismo Cristo al insistir sobre la distinción de las esencias, de acuerdo con la contestación que dio a los que le interrogaban sobre el impuesto debido al César. En ningún caso el precepto evangélico significa repulsa de vencer al enemigo político, sino solamente repulsa a la venganza y el odio. En resumen, el amor cristiano es caridad; pide que no se menosprecie al hombre en el enemigo. Con mayor precisión todavía, este precepto sólo concierne al enemigo privado y no al enemigo público, entendiendo que el enemigo público debe, asimismo, ser tratado como hombre. Carl Schmitt observa con razón que la fuente del error de interpretación que acabamos de indicar reside en un equívoco del vocabulario. El francés y el alemán tienen un solo término para designar al enemigo privado y al enemigo público, mientras que en griego y en latín el enemigo privado es, respectivamente, llamado ἐχθρός e *inimicus*, y el enemigo público πολέμιος y *hostis*. El texto evangélico dice: ἀγαπᾶθε τούς ἐχθρούς ὑμᾶν y *diligite inimicos vestros*, y no *hostes vestros* (514). No se trata, pues, del enemigo político.

100. El concepto de Carl Schmitt.

Veamos brevemente cuál es la tesis de Carl Schmitt. La política posee, como la moral, la estética o la economía, sus propios criterios que determinan específicamente su actividad. Lo mismo que el bien y el mal, lo feo y lo bello, son criterios de la moral y de la estética, la pareja amigo-enemigo es criterio de la política. Esta relación hay que entenderla como una determinación conceptual a la cual hay que volver a llevar la política para comprenderla en su esencia, no como una definición exhaustiva. Esta distinción de amigo y enemigo tiene, pues, un valor *sui géneris*, es decir, que puede

(514) "También, durante la lucha milenaria entre el cristianismo y el Islam, nunca acudió al pensamiento de un cristiano el que debiera entregar Europa a los sarracenos o a los turcos, sino el defenderla. No debe odiarse personalmente al enemigo político, y en la esfera de las relaciones privadas, el amor al enemigo, es decir, al adversario, no tiene sentido. El texto del Evangelio no concierne, ni mucho menos, a la oposición política, y lo que pretende suprimir es la oposición entre el bien y el mal, o entre lo bello y lo feo. En todo caso, no significa que se deba amar a los enemigos de nuestro pueblo y sostenerlos en contra de nuestro propio pueblo." Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, páginas 29-30.

presentarse independientemente de las distinciones morales, estéticas o económicas; con mayor razón no se la puede reducir a aquellas determinaciones ni deducir de ellas. Por consiguiente, el enemigo político no es forzosamente un ser éticamente malo, como tampoco se le puede confundir con el competidor económico. El enemigo, «es el otro, es el extranjero, y basta a su esencia el que sea existencialmente, en un sentido particularmente intenso, algo distinto y extraño para que, en caso extremo, las relaciones que se tengan con él se transformen en conflictos que no pueden resolverse ni por una normalización general preventiva, ni por el arbitraje de un tercero «desinteresado» e «imparcial». En este caso, sólo las partes en presencia y que están existencialmente interesadas, tienen capacidad para discernir y comprender, así como el derecho a hablar y juzgar. Sólo los interesados están capacitados para arreglar entre ellos el desacuerdo llegados a este último extremo; quiero decir, que cada uno de ellos es el único capacitado para decidir si la actitud divergente del otro significa, en un caso concreto determinado, la negación de su propio género de existencia y si debe, por consiguiente, protegerse o emprender el combate para preservar su género de vida propia y particular» (515). Ya no hay que mirar si se está o no equivocado en ver en el otro un enemigo, pues si el otro os trata como enemigos, lo sois en efecto.

Los conceptos de amigo y enemigo no deben tomarse en un sentido metafórico o simbólico, sino concreto y existencial. Cuanto más evoluciona una oposición hacia la distinción de amigo-enemigo, más política se vuelve. La característica del Estado es suprimir en el interior de su incumbencia la división de sus miembros o grupos internos en amigos y enemigos, para tolerar sólo las simples rivalidades agonales o luchas de partidos, y reservar al gobierno el derecho de designar el enemigo exterior. Sin embargo, en cuanto las rivalidades interiores evolucionan en el sentido de la distinción entre el amigo y el enemigo, surgirá la guerra civil, con el riesgo de aniquilar la unidad política del Estado. Está claro, pues, que la oposición amigo-enemigo es políticamente fundamental. Los demás antagonismos internos, de orden religioso, escolar, social o económico, no son políticos más que de manera secundaria, por lo menos hasta que no dividan los miembros de la colectividad en ami-

---

(515) Carl Schmitt, *ibid.*, p. 27.

gos y enemigos. En este caso, la rivalidad se vuelve directamente política y sus motivos, religiosos, sociales o económicos, pasan a segundo término. En efecto, la oposición política es tan fuerte que domina inevitablemente lo demás (516). Decir de una cosa que es política, es decir que es polémica. Nociones como las de república, clase, soberanía, absolutismo, dictadura, neutralismo y paz son incomprensibles si no se puede indicar lo que se proponen, contra quién van dirigidas, a quién pretenden negar o refutar. En el fondo, no es la lucha la que engendra la política, sino, por el contrario, la política lleva en ella el conflicto que puede, en casos extremos, degenerar en guerra.

Si así ocurre, no podría haber una decisión política objetiva en el sentido científico de la palabra. Es, asimismo, inevitablemente polémica. Esto significa que la guerra está siempre latente, no porque sea un fin en sí misma, o la meta de la política, sino el recurso último en una situación sin salida. La posibilidad de solucionar en último recurso los conflictos por la guerra, define justamente la existencia política de una colectividad. «Mientras un pueblo existe políticamente, debe poder distinguir él mismo, aunque sea en los casos extremos —de los cuales él es el único juez— el amigo del enemigo. En esto consiste la realidad de su existencia política. Si acepta que el extranjero le impone su enemigo o la designa a quién debe combatir o no combatir, ya no es un pueblo políticamente libre; está integrado o subordinado a otro sistema político. El sentido de una guerra no es luchar en nombre de ideales o de normas jurídicas, sino combatir a un enemigo real. Todos los oscurecimientos de las categorías del amigo y del enemigo provienen de que son cargadas de toda clase de abstracciones y normas. Un pueblo que posee una existencia política, no podría renunciar al poder de distinguir él mismo, llegado el caso, y por su cuenta y riesgo, al amigo y al enemigo» (517).

---

(516) "Una comunidad religiosa o una Iglesia puede pedir a sus miembros morir por su fe o hacerse mártires, pero solamente por su salvación personal, no en interés de la Iglesia como potencia temporal; de otro modo, la Iglesia obrará como una potencia política; sus guerras santas y sus cruzadas serán empresas basadas en una discriminación del enemigo como cualquier otra guerra." CARL SCHMITT, *ibíd.*, p. 48.

(517) CARL SCHMITT, *ibíd.*, p. 50-51. En un sentido análogo: "Sería una tontería el creer que un pueblo sin defensa sólo tendría amigos, y sería hacer un cálculo erróneo el pensar que el enemigo se dejaría ablandar por la no-resisten-

Si la unidad política implica la existencia efectiva o posible de un enemigo, exige por este mismo hecho la existencia simultánea de otra unidad política. De modo que, mientras exista un Estado sobre la tierra, necesariamente existirán varios Estados, o por lo menos dos. El mundo político es un *pluriversum,* no un *universum.* El concepto de un Estado mundial es, pues, políticamente una tontería, pues no sería ni un Estado, ni una república, ni una monarquía, ni una democracia, sino, a lo sumo, la coexistencia de individuos y de grupos como los abonados del gas o los ocupantes de un inmueble. Por las mismas razones, una Sociedad de Naciones universales un sueño, pues no podrá ser una organización verdaderamente pacifista, sino a condición de quitar a los Estados el *ius belli* sin atribuírselo a sí misma. Pero, al mismo tiempo, perderá todo significado y toda existencia política. La peor superchería es, sin embargo, hacer la guerra en nombre de la humanidad o de la conciencia mundial. Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no es de ningún modo la humanidad la que hace la guerra, sino un Estado particular o una coalición que se arroga, por razones políticas, un concepto universal. Quien dice humanidad trata de engañar. Este tipo de guerra es el más atroz, ya que niega al enemigo la cualidad de ser humano, para hacer de él un ser sin leyes, un ser fuera de la humanidad. Hacer una guerra en nombre de la humanidad significa, en principio, la misma cosa que hacerla en nombre de una religión o bien en nombre de la justicia, del progreso o de la paz. Es una impostura que se concede el derecho de matar en nombre del valor que condena la destrucción de la vida humana. Actitudes similares tienden a descalificar al enemigo haciendo de él un monstruo de iniquidad y concediendo calidad de conciencia a los combatientes de su propio campo. El «slogan» actualmente de moda: el porvenir pertenece a la economía y no a la política, no significa en absoluto un declive de lo político. Por el contrario, indica que el poder pasa a manos de las potencias económicas y que la distinción entre el

---

cia. ¿Quién podría pensar que se puede hacer pasar a la Humanidad al estado de pura moralidad por renuncia a toda producción estética o económica? Todavía resulta menos probable instaurar un Estado puramente moral o puramente económico mediante la renuncia a cualquier decisión política. El hecho de que un pueblo no tenga ni fuerza ni voluntad para mantenerse en la esfera política no significa una regresión de la política en el mundo. Sólo un pueblo débil desaparece." *Ibid.,* p. 53-54.

amigo y el enemigo se hace sobre una base económica como antaño se hizo sobre una base religiosa. Desde este punto de vista, el marxismo es una doctrina que suscita guerras exteriores o guerras civiles en nombre de razones económicas, como en el siglo XVI se las declaraba en nombre de una discriminación religiosa. La política mantiene todos sus derechos.

101. Significado de este presupuesto.

Consideraciones de este tipo son, evidentemente, de una naturaleza que trastorna las escatologías y espanta a quienes se complacen en la ilusión del pacifismo que ocupa el lugar de la teoría de la paz. La cuestión importante es saber si se quiere la paz o el pacifismo. En el primer caso, la solución es política, y por este hecho, puede sin cesar ser discutida; en el segundo caso, es utópica, es decir, que la paz es reemplazada por una idea o una ideología de la paz. Pero no olvidemos, sobre todo, que puede haber una ventaja política en falsear el rostro verdadero de la política, al denunciar como diabólicas e inmorales las descripciones de la realidad política: las ficciones agradables siempre conservarán su potencia seductora. Si se exceptúa a los que tienen un interés político en desacreditar el análisis fenomenológico, los hombres reflexivos se pondrán de acuerdo, por lo menos en los rasgos más amplios de las observaciones de Carl Schmitt, aunque discutan uno u otro detalle. Partiremos, pues, de ahí en nuestra discusión sobre el presupuesto del amigo y el enemigo.

Tendremos que demostrar que sólo hay política allí donde hay un enemigo real o virtual. En otros términos, mientras haya política, dividirá las colectividades en amigas y enemigas. Por importantes y capitales que sean la relación de mando-obediencia y la de privado-público, no definen exhaustivamente lo político, ya que determinan, respectivamente, la formación y la organización interior de una colectividad, no sus relaciones con las colectividades extranjeras. La pareja amigo-enemigo puede aparecer, por tanto y ante todo, como el presupuesto de la política exterior; pero, naturalmente, su acción tendrá repercusiones sobre la vida interior de una colectividad, porque ningún Estado está definitivamente a salvo de una guerra civil. El Estado es, en efecto, la unidad política histórica que logró suprimir al enemigo en el interior de su órbita,

para echarlo al exterior; pero esto no significa que las unidades políticas futuras hayan de conservar necesariamente la estructura estatal. Ciertamente, en las actuales circunstancias, esta eventualidad es muy improbable, pero no es contradictoria ni imposible. El Estado es una creación artificial, no lo político. En todo caso, sea cual sea la unidad política, todas tienden inevitablemente a eliminar el enemigo interior para hacer reinar la concordia civil, pues de otro modo su existencia estaría constantemente en peligro. Partiendo de esto, se comprende mejor el significado del presupuesto del amigo y el enemigo. Condiciona la conservación de las unidades políticas, es decir, su existencia en la duración. Una colectividad política que no logre dominar la enemistad interior, no es sólo incapaz de transformarse en una verdadera unidad política, sino que se sitúa en el desorden y la anarquía (en el sentido corriente del término) y, por consiguiente, ya no está capacitada para cumplir una de las funciones capitales de todo Estado, esto es, la protección y la seguridad de sus miembros. Si la enemistad interior persiste, la colectividad corre el riesgo de dividirse y dar nacimiento a varios Estados, es decir, que la antigua unidad política deja de existir. Por otro lado, un Estado que es incapaz de resistir a la presión del enemigo exterior está amenazado de desaparecer, bien por sufrir una ocupación (protectorado), bien por resultar pura y simplemente anexionado o repartido entre los vencedores: el hecho es que deja de existir como realidad política independiente. Se podría decir, pues, que la pareja amigo-enemigo constituye el presupuesto existencial de lo político, en la medida en que no podría haber una unidad política sin un territorio sobre el cual ejerza su soberanía y donde afirme su particularidad.

Empezaremos por examinar la noción de amistad, aunque a primera vista parezca, como la de lo privado, exterior a la esfera de lo político, y veremos lo que significa la amistad política. Luego, analizaremos el concepto de enemigo desde el punto de vista del enfrentamiento de las colectividades, para explicar después cómo el Estado se esfuerza en eliminar al enemigo interior reduciendo las rivalidades o conflictos entre adversarios (problema de la oposición interna), lo que nos dará ocasión para comprender mejor los fenómenos de la guerra civil y de la revolución. Finalmente, estudiaremos la dialéctica del amigo y el enemigo, o la lucha, y

partiendo de ahí, el significado político de la paz y de la guerra.

El plan que adoptamos suscita una cuestión de prejuicio. Empezamos por el análisis de la noción de amistad. Aparentemente, parecería más normal ocuparse primero de la de enemistad. Las unidades políticas, ¿no se unen acaso para rechazar y combatir un enemigo común o para vencerle?; lo que permitiría suponer que la existencia del enemigo condiciona la amistad y que el concepto de enemistad tendría que tener prioridad. Todo esto es cierto. Pero la amistad política no se reduce al simple juego de alianzas; implica también, tal como lo vieron la mayoría de los politólogos antiguos y modernos, la concordia interior. Por este hecho, la noción de amistad se anticipa a la finalidad de lo político, de la que hablaremos en la última parte. Aunque lo político sea de naturaleza polémica, su meta en la economía general de la sociedad no es la de suscitar hostilidades, sino la de vencer al enemigo interior y exterior para hacer reinar la concordia y aportar a los miembros de las unidades políticas la seguridad y la protección que de ellas exigen. El hombre no quiere vivir constantemente en estado de guerra; desea la paz. El Estado no busca la enemistad interior; su misión es precisamente extinguirla, suprimirla. El hecho es que la política no logra realizar su meta si no es mediante una lucha contra incesantes hostilidades, siempre renovadas. En la finalidad de lo político, la amistad parece, pues, tener la prioridad; de manera que la noción de enemistad recibe su pleno significado porque constituye el obstáculo para la realidad deseada del fin de lo político. Por esta razón, nos ha parecido que es preciso también hablar primeramente de la amistad en el aspecto de su descripción fenomenológica. La primacía de la amistad es afirmada a veces por el vocabulario: el enemigo *(inimicus, nemico)* es el no-amigo (518), y el amigo no es llamado el no-enemigo.

(518) Carl Schmitt cita otras particularidades. En las lenguas eslavas, el enemigo es también el no-amigo: *prijatelj* y *neprijatelj*, o en algunas lenguas de la India: *mithra* y *amithra*. V. "Ueber des Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind", en *Der Begriff des Politischen*, corolario 2, p. 105, y la nota de la p. 124.

I

LA AMISTAD

102. De la amistad en general.

La amistad es uno de los temas preferidos de la elocuencia, hasta el punto de que también las obras didácticas, como los libros VIII y IX de la *Etica a Nicomaco*, de Aristóteles, o el *De Amicitia*, de Cicerón, emplean con complacencia las fórmulas retóricas: es una dulce cosa, que vuelve más brillante la fortuna, y alegre la adversidad; es el don más maravilloso y más agradable de los dioses, etc. Además, el concepto de amistad puede entenderse en el sentido estricto de una relación excepcional y privilegiada entre dos o un pequeño número de seres —amistad propiamente dicha— y en el amplio sentido de principio de la comunidad social o también de armonía entre las cosas. De este modo, para Empédocles, es la fuerza cósmica de la unión, en oposición al odio o fuerza de separación. Para Aristóteles es la medida de la asociación social, es decir, la base de la vida en sociedad, en cuya raíz pueden distinguirse las distintas formas de sociabilidad (519). Es evidente que, en el primer sentido, la amistad no tiene un significado político. Sin embargo, parece útil hacer brevemente su análisis conceptual para comprender la esfera de las relaciones no políticas e ilustrar a la luz de este ejemplo las características nombradas anteriormente a propósito de lo privado, así como para captar mejor, por contraste, el significado político de la amistad.

La amistad es una forma de amar, con el amor propiamente dicho, la caridad, la benevolencia, la camaradería, etc. Pero amar es también una de las posibles relaciones entre los humanos, al lado de las relaciones de frecuentación, de interés, obediencia, colaboración, hostilidad, etc. ¿Qué significa, entonces, amar? Es hacer una discriminación entre los seres en nombre del afecto o del sentimiento. Se puede amar, pues, sin recibir nada a cambio. Esta discriminación implica una limitación; no se puede amar a todo el mundo ni a una colectividad entera; esto es evidente. La caridad

(519) Aristóteles, *Etica a Nicomaco*, lib. VIII, cap. IX, 1.

encierra, asimismo, a pesar de su universalismo de principio, una limitación de hecho, pues va dirigida al prójimo, es decir, a los que están a nuestro alrededor. Nunca la humanidad se nos presenta en su totalidad. Al contrario que la caridad, sin embargo, el amor y la amistad son además exclusivos y selectivos. A los que amo, los distingo, aunque sigan viviendo en medio de los demás. Queda por saber si la selección que hace el amor es el efecto de una selección consciente y voluntaria. No; existe una fatalidad en el amor, como lo demuestran las tragedias. Súbitamente, nos ponemos a amar; el amor es una predilección por alguien: surge en nosotros, pero sin nosotros. En efecto, ¿qué hemos hecho para amar a una mujer en vez de otra? Nada. Nos descubrimos enamorados y somos tanto más felices si la sorpresa es recíproca. La alegoría del filtro es plenamente evocadora de este misterio. No se aprende a amar, como tampoco a ser inteligente. Volvemos a encontrar aquí la idea de la diferenciación que efectúa lo privado basándose en ciertos determinismos biológicos, sociales y otros. Esto no significa que nuestra responsabilidad sea nula. Por el contrario, nace de la complacencia, o del rechazo hacia el naciente sentimiento, si es que existen impedimentos, obstáculos, o bien si este amor puede tener consecuencias molestas para uno u otro. Depende de nosotros el aceptar o no el amor; lo que significa que la voluntad puede romper la fatalidad. En esto, también la tragedia está llena de enseñanzas. No somos responsables de amar, pero sí de las consecuencias posibles de este sentimiento si pasamos por encima de los impedimentos sociales, familiares y otros. La pasión se quiere o, por lo menos, se desea. No se juega en balde con la responsabilidad. Todo esto sirve también para esclarecer la libertad humana. Como la responsabilidad, se aplica a algo existente; no es un deseo sin objeto. Cualquier responsabilidad y cualquier libertad son concretas, existenciales o bien de situación. Ya que no se escoge amar, ¿quién es el que se decidiría a pasar revista a todos los seres que conociese para decidir luego a cuál de ellos habrá de amar? La responsabilidad y la libertad no preceden al amor, sino que nacen con él.

Pueden hacerse idénticas observaciones con respecto a la amistad: ésta, también es encuentro y no premeditación. Pero, ¿cuáles son los caracteres específicos que la diferencian del amor, propia-

mente dicho? Cualquier amistad, observa Aristóteles, es, en primer lugar, una especie de asociación, de naturaleza muy particular (520). Su base es espiritual y moral, e independiente de la atracción física y carnal. Consiste en la alegría que dos o varios seres sienten al encontrarse para comunicarse y compartir sus distintas experiencias, teniendo en cuenta el secreto individual, encontrando cada uno en ese intercambio placer y consuelo. No supone ningún compromiso directo o explícito, ninguna formalidad determinada; es ajena a las reglamentaciones sociales, a las estructuras orgánicas y objetivas, características de las otras asociaciones; en fin, no tiene ni función ni meta, pero «parece ser deseable por sí misma» (521). ¿Cómo se la podría codificar, ya que es para sí misma su propia ley y no está sometida a ninguna jurisdicción institucional? Si tuviese una meta exterior o trascendente, terminaría con la realización de aquella meta, es decir, que los amigos no serían más que cómplices en una empresa determinada. Sin embargo, los amigos no se proponen nada más que sostener su amistad, es decir, mantener desinteresadamente relaciones que dan por sí mismas todo significado al intercambio. Toda la fuerza y duración de la amistad residen en la reciprocidad, de manera que, si bien es posible amar sin ser amado, en el orden del amor, no podría existir amistad sin una mutua inclinación. Depende únicamente de la buena fe de los que se declaran amigos. Estos se reconocen como tales, fuera de toda intervención exterior. La ausencia de estructuras definidas hace que un grupo de amigos sea forzosamente poco numeroso y que la mayoría de las veces se reduzca a la dualidad. No entraremos aquí en la psicología de la amistad que Aristóteles describió con mucha finura, sobre todo cuando hace observar que el amigo debe en primer lugar amarse a sí mismo, porque si no se respeta a sí mismo ni se soporta, no puede esperar del otro respeto y afecto. Lo que significa que el amigo no desea su propio bien o el bien del otro, sino el bien de la amistad, que es la verdadera reciprocidad.

El segundo rasgo característico consiste en la igualdad de la recíproca estimación. En el *Lysis*, Platón demuestra que la igual-

---

(520) ARISTÓTELES, *ibíd.*, lib. VIII, cap. XII, 1.
(521) ARISTÓTELES, *ibíd.*, lib. VIII, cap. VIII, 2.

dad propia de la amistad no consiste ni en la atracción del semejante por el semejante, ni en un equilibrio de los contrarios. No sirve de nada el revestir estos temas con otras palabras como «fusión» o «comunión»; la explicación no será más convincente. Las fórmulas del género de «el amigo es un *alter ego*», son más retóricas que fenomenológicas. La igualdad que reina entre amigos se basa en la recíproca estimación, y es independiente de las demás semejanzas o diferencias de temperamento, fortuna, posición social, opinión política, religiosa, etc. Un rey tiene amigos, no porque sea rey, sino porque es capaz de amar. La base de la estimación es la admiración que los amigos se tienen unos a otros, pues ésta es la que determina la preferencia que se concede a un ser en relación con todas las demás personas que uno frecuente o conoce (522). En cuanto esta admiración se apaga —aunque el otro sea rey o genio—, la amistad muere también, porque el otro se vuelve igual a los demás y nadie lo distingue ya de ellos. Los motivos de la admiración son los más distintos y varían con cada amistad; es poco frecuente que dos amigos se admiren por idénticas razones. La igualdad que existe entre amigos es la de la paridad, no una igualdad de perecuación o fuente de derechos. Los amigos son los únicos jueces del sentido de la reciprocidad. Las desigualdades que puedan existir, por otra parte, no son tenidas en cuenta y no podrían constituir obstáculos. Sin embargo, esta igualdad se equilibra con la lucidez, pues la amistad no tolera la ceguera. En efecto, en cuanto uno de los compañeros tiene pura y simplemente una devoción hacia el otro y se doblega a todos sus caprichos, la amistad deja de ser tal para transformarse en una asociación de intereses caracterizados por la relación de dominación y sumisión. La igualdad se rompe en provecho de una superioridad interna, determinada por el deseo de posesión y que pertenece al tipo de la relación de amo a esclavo. Allí donde exista

(522) Hablando de su amistad con Escipión el Africano, Lelius declara: "¿Es que el Africano me necesitaba acaso? En absoluto, ¡por Hércules! Y yo tampoco le necesitaba. Pero la admiración que sentía por su virtud me hizo amarle, y él, a su vez, quizá porque sentía alguna estimación por mi carácter, me dio su afecto. La costumbre acrecentó nuestra recíproca benevolencia. Muy grandes ventajas resultaron de ello, pero no es la esperanza de obtenerlas la que fue causa de nuestro afecto." CICERÓN, *De Amicitia*, traducción (francesa) Laurand, París, 1961, IX, 30.

un amo no hay amistad, es decir, que un jefe puede ser amigo de su subordinado, pero pierde su calidad de jefe en la amistad. El amigo quiere la amistad y no dirigir al otro. Se trata, pues, de un lazo muy especial, directamente contrario al lazo político, que implica dominación, y distinto al del amor (523).

La última característica, la que refuerza una relación tan frágil, es la confianza. Esta, ciertamente, es necesaria en todas partes, pero en ninguna tanto como en la amistad, a causa de la ausencia de todo compromiso, de toda estructura objetiva, de toda obligación y toda sanción. No hay que confundir confianza

(523) La amistad se distingue del amor propiamente dicho, en primer lugar, por la ausencia de un lazo fisiológico, pues no puede llamarse amistad al uranismo. La atracción física es muy importante en el amor, aunque ciertas filosofías modernas quieran hacer del amor una relación de "tipo espiritual", o bien "lo supremo inteligible", y condenen el amor captativo aceptando sólo el amor "oblativo" o de "comunión". Tales teorías descuidan demasiado voluntariamente algo esencial, y entonces, vale más leer novelas que obras filosóficas para comprender el juego del amor. Desde el momento que es posesión, no se puede descuidar el aspecto captativo, pues es cierto que el amor expresa una carencia, una deficiencia. Es conquista: por consiguiente, contiene violencia, salvajismo, crueldad. Una vez apaciguado, y por poco que la atracción del placer haya perdido su extraño encanto, corre el peligro de cansar. Precisamente para crear un obstáculo a los desarreglos del amor, la sociedad se vio obligada a rodearlo de toda una barrera jurídica con deberes, sanciones, prohibiciones. Si logra espiritualizarse y perdurar, es precisamente gracias a la amistad que se impone en la pareja. Reconocido este hecho, también existe un sentido filosófico del amor, del que el *Banquete*, de PLATÓN, nos ofrece la teoría más completa. Pero, una vez más, esta segunda manera de entender el amor no debe servir como pretexto para menospreciar el amor carnal. En segundo lugar, el amor no exige igualdad en la reciprocidad, ni tampoco estimación y admiración; hasta la confianza puede estar ausente en él. Existen caprichos de amor, no de amistad. Esta, únicamente está basada en la duración. El gozo epidérmico y pasajero puede ser completo con un ser que, por otra parte, nos asquea. El abrazo amoroso no mira necesariamente la calidad personal del compañero. ¡Cuánto desprecio hay a veces en los gestos del amor! Y luego, la conquista amorosa, así como la manera de alimentarla, admiten la astucia, la hipocresía, el cinismo, sin contar con que a menudo precisan de decorados, artificios y toda una imaginación romántica. En gran parte, el amor, y en particular el que pretende ser "un gran amor", se nutre de mentiras y duplicidad. Don Juan es sólo un tipo extremado. Poco importa al enamorado el romper familias, acumular sufrimientos en los demás. ¡Seguirá proclamando que su amor es grande! La amistad, por el contrario, está llena de contención y pudor; permanece discreta, a pesar de que "la amistad perfecta tenga una apariencia de exceso". (ARISTÓTELES, *Etica a Nicomaco*, lib. VIII, cap. VI, 2.) En el mismo sentido, aunque en un plan muy distinto, el amor-caridad tampoco exige reciprocidad, estimación ni confianza, ya que se dirige al prójimo, ese decir, indistintamente a cualquier ser, aunque sea nuestro enemigo. Lo que importa, sin embargo, indicar aquí, es que el amor propiamente dicho y la caridad escapan, igual que la amistad, a la esfera de lo público, es decir, que no son conceptos políticos, aunque se los pueda utilizar con fines políticos. Pertenecen a la categoría de lo privado.

con fidelidad. Esta última implica una fe entregada a una promesa, es decir, presupone una norma anterior, reconocida por las dos partes, en relación con la cual puede haber alejamientos, contradicciones y traiciones. Los esposos se juran fidelidad; lo que no impide que puedan continuar llevando una vida común a pesar de la ausencia de confianza y de ciertas infidelidades. La amistad, por el contrario, se rompe en cuanto se pierde la confianza. En la fidelidad se encuentran motivos; la confianza, por el contrario, es una fe en el otro sin acuerdo explícito sobre condiciones o móviles. Puede haber fidelidad en la mala fe, pero no confianza. En la amistad se trata menos de poder entregarse al otro en el sentido en que uno sería transparente al otro, que poder acudir a él sin sospecha, en la discreción y en el pudor, condiciones de la serenidad que permite vencer las pequeñas debilidades o decepciones de las que la amistad no está exenta, al igual que las demás relaciones humanas. Dar confianza es estar seguro de que el otro no cometerá las faltas que sabe nos dolerían, y saber que circunstancialmente las remediará él mismo, como nosotros haríamos. En el fondo, el amigo no es tanto un confidente como la hermosa imagen que nos hacemos del hombre.

Así es la amistad en el sentido sólido y pleno de la palabra; nos gustaría añadir, en el sentido «auténtico», si esta palabra no estuviera gastada hoy en día a costa de una filosofía tan pretenciosa como perezosa, que la emplea a tontas y a locas para suplir la indigencia de sus análisis. Aquella amistad es extraña a la política, ya que es refractaria a cualquier relación de superior a inferior. Y puesto que el problema de esta obra es definir lo que es político, contribuye también a determinar indirectamente lo que no lo es. La amistad es precisamente una de las zonas privilegiadas y específicas de lo no político, si bien ha de entenderse en la economía general de la dialéctica propia de la existencia humana. No por casualidad los griegos, al mismo tiempo que otorgaban primacía a lo político, como contraste, celebraron y cultivaron fervorosamente la amistad. Pocas son, sin embargo, las amistades que responden a la pureza del concepto. La mayoría participan de los equívocos del sentimiento y de la vida afectiva en general; lo que explica la extensión de la noción a las formas de asociación basadas en una simpatía recíproca o también en relaciones de

simple acuerdo. Aristóteles fue el primero en utilizar igualmente el término en el doble sentido de principio de sociabilidad y de acomodo o connivencia políticos.

103. Primer sentido de la amistad en política: la concordia.

No nos extenderemos mucho sobre la primera especie de esta forma política de la amistad, ya que tendremos ocasión de estudiarla mejor a propósito de la finalidad de lo político: «se encuentra —dice Aristóteles— amistad y justicia en todo lo que establece alguna comunicación entre los hombres» (524). La amistad toma aquí un significado vago y designa cualquier participación en una empresa común; en este sentido, el lazo político es asimismo una manifestación de la amistad bajo el vocablo de la concordia. «La concordia parece ser, pues, una amistad política y en este sentido es empleada esta palabra. Se emplea en el dominio de los intereses comunes y de la vida en sociedad» (525). Es, en particular, un aspecto de la legitimidad por el consentimiento que los miembros de una colectividad dan a un régimen determinado, monárquico, aristocrático o democrático: a establecer y reforzar la concordia es a lo que aspira la actividad interior de cualquier unidad política. Pero es política en un sentido aún más eminente, por su estrecha relación con la virtud propiamente política de la justicia. Aristóteles recoge aquí una idea ya expresada por Platón; cualquier asociación, asimismo la de los malhechores o de los bandidos, necesita la justicia para perdurar, pero contrariamente a su maestro, hace prevalecer la amistad sobre la justicia: «Si los ciudadanos practicasen entre ellos la amistad, no tendrían necesidad de la justicia; pero aun suponiéndoles justos, necesitarían sin embargo de la amistad y la justicia, en su punto de perfección» (526). Hay que comprender con esto que la necesidad de ser justo crece con la amistad, es decir, que la una está en proporción con lo otro (527), de manera que una sociedad civil que

(524) Aristóteles, *Etica en Nicomaco*, lib. VIII, cap. IX, 1, y el mismo libro, capítulo I, 4.

(525) *Ibíd.*, lib. IX, cap. VI, 2.

(526) *Ibíd.* lib. VIII, cap. I, 4.

(527) *Ibíd.*, lib. VIII, cap. IX, 3.

se organiza más en comunidad y se vuelve más unida aspira también a más justicia e igualdad, es decir, que la concordia y la paz interior se vuelven más sólidas.

Entendida de esta manera, la amistad es el cemento de la unidad política de una colectividad considerada desde el interior, es decir, desde el punto de vista del comercio recíproco entre los miembros. Mientras el mando reúne y organiza desde el exterior las relaciones entre los ciudadanos e impone la unidad política, la concordia es el motor de la armonía interna y comunitaria. Sin embargo, puede uno preguntarse si el concepto de amistad es el término que conviene para designar ese tipo de acuerdo, ya que esta extensión le despoja de todas sus características específicas, salvo la de una confusa reciprocidad. Tal vez sea mejor utilizar una noción más neutral, la de solidaridad. Sea como sea, este concepto aristotélico de la amistad política y social se abrió rápidamente camino, tanto más cuanto que responde a un deseo persistente de la humanidad. ¡Si todos los hombres quisieran unirse y amarse! Fueron los estoicos los primeros en dar una forma sistemática a esta aspiración. Lo esencial de su doctrina consiste, en efecto, en rebajar la relación de mando a obediencia y en debilitar la acción trascendente y global de la ciudad sobre los hombres, para reducir la relación política a la amistad universal de personas morales bajo la apariencia del cosmopolitismo o del *humanitas* del estoicismo medio. Fue verdaderamente el primer boceto de la ciudad mundial o sociedad del género humano. Pero esta doctrina, que fue la iniciadora de la idea de la fraternidad interhumana, ostentaba, como todas las que le sucedieron, un desdén ostensible hacia la actividad política: una debilidad por carencia de lucidez. Entendida así, la amistad ya no responde a la finalidad de lo político, es decir, a la concordia. Se transforma en la base del derecho de gentes (528) y, en un extremo, en un concepto extrapolítico para

(528) Es cierto que la idea de un derecho de gentes, superior a las relaciones de las únicas ciudades griegas, es anterior al estoicismo, ya que según HERODOTO (VII, 136), Jerjes I ya invocaba los νόμιμα τῶν ἀνθρώπων contra los lacedemonios que habían asesinado a los embajadores de su padre, Darío. También es cierto que el mismo Sócrates había llegado a una concepción universalista del hombre, aunque seguía preso de su ciudad. Para Crisipo, el cosmopolitismo era mucho más una comunidad de sabios que de todos los hombres. Pedía al sabio que cumpliera sus deberes de ciudadano y mostraba, por el contrario, indiferencia hacia

designar la fraternidad universal. Las especulaciones sobre la amistad entendida en este último sentido nos alejan de la fenomenología y nos hunden en la utopía. Desde el momento en que se espera realizar la fraternidad universal por vías políticas, conviene sin embargo no menospreciar este problema.

104. Fraternidad universal y Estado mundial.

La noción de amistad, o respectivamente, la más moderna de fraternidad humana, está en la base de todas las utopías que tienden a la instauración de un Estado mundial. ¿Por qué no se podría crear, con supresión de fronteras, un Estado mundial en cuyo seno reinara una concordia equiparable a la que se encuentra en la mayoría de los Estados particulares? Si todos los hombres son hermanos, ¿por qué siguen combatiéndose, ya que podrían constituir, si quisieran, la gran familia del género humano? Esta visión de una amistad universal es fundamental en la utopía y es reforzada con toda clase de argumentos. Argumentos de orden moral: la humanidad es por sí misma superior en dignidad a cualquier colectividad política particular; argumentos económicos: la distribución desigual de los bienes y de las materias primas en un mundo orientado hacia el desarrollo técnico, hace que los países dependan unos de otros, de manera que el intercambio pacífico más allá de los nacionalismos es el único capaz de hacer subir el nivel de vida que constituye el objetivo «confesado» de todos los gobiernos aislados; argumentos históricos o prestados por la filosofía de la historia: el desarrollo de las sociedades industriales

---

la política práctica, bajo pretexto de una resignación a todas las formas de gobierno. (V. E. Brehier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, 1951, p. 261 y 266.) La idea de que el hombre sea el ciudadano de una ciudad universal fue elaborada por el Estoicismo Medio, bajo el vocablo de ἀνθρωπότης o *humanitas* de Panecios. Pero observemos también otro fenómeno curioso; como todas las demás doctrinas posteriores que preconizan la constitución de una sociedad del género humano por desdén a la política, el estoicismo sirvió asimismo de base filosófica a una política determinada. Hubo una especie de oclusión entre el ecumenismo estoico y el imperialismo romano. En efecto, la indiferencia política recomendada por el estoicismo convenía perfectamente a los dueños de Roma, sobre todo a los emperadores, cuyo objetivo era hacer perder al imperio su significado de comunidad humana para transformarlo en una institución anónima y jurídica, orientada hacia el bienestar material. Desde este punto de vista, la noción de *humanitas* fue un excelente argumento de propaganda.

es capaz de crear las riquezas necesarias para satisfacer los deseos de todos los hombres y hace de la guerra un vestigio de los tiempos bárbaros; argumentos de orden apocalíptico: en las actuales condiciones de la potencia nuclear, la supervivencia de los Estados separados es un peligro para la humanidad, pues la locura de un jefe podría producir el exterminio de la mayor parte de la población del globo. Luego, el desarrollo de la instrucción, la difusión de las ideas morales racionales, así como la capacidad y rapidez de los medios de comunicación y de información, tendrían que facilitar la comprensión entre los hombres. En resumen, todos estos y otros argumentos irían a favor de un Estado universal (529). Sería suficiente, pues, demostrar buena voluntad y cultivar la amistad entre los pueblos mediante la multiplicación de los organismos internacionales y los intercambios culturales, y mediante la armonización de las relaciones internacionales, para que esta utopía se convirtiera rápidamente en una realidad.

Sería cruel, incluso inhumano, maldecir de esta utopía; pues el sueño del Estado mundial es una de las formas de la esperanza de los hombres, si no el consuelo de los que mueren pensando en que la violencia que tienen que sufrir pondrá término a cualquier violencia. En un cierto sentido, tenemos que intentar realizarla, siquiera sea porque esta utopía constituye una idea reguladora, capaz, llegado el caso, de templar y equilibrar las relaciones internacionales. De todas formas, en el nivel de la pura razón, nada se opone a la posibilidad de un Estado universal. Aquel que se burlara de esta idea se deshonraría de igual manera que el que desprecia la caridad cristiana o el *ahimsâ* oriental. Pero esto no debe impedirnos dar prueba de reflexión, pues no es caer en el pesimismo el reconocer las dificultades humanas y las eventuales imposibilidades políticas.

Podría creerse que en virtud de su doctrina del amor universal, la vocación católica o ecuménica del cristianismo, por ejemplo, hubiera sido capaz de unir más fácilmente a los hombres que

---

(529) Nos ceñimos aquí al empleo corriente, pues como veremos más adelante, cualquier Estado es particular mientras sea una unidad política, es decir, mientras no logre dominar la noción de un enemigo, aunque sólo sea virtual. Un Estado que definitivamente hubiera suprimido toda política, ya no podría ser llamado Estado.

la política, basada inevitablemente en la fuerza, a veces en la violencia y que por este hecho provoca rebeliones y odios. Sin embargo, esta religión, lejos de haber sido capaz de convertir a todos los hombres a la pureza de su principio, ni siquiera logró agrupar o mantener a todos los cristianos en el seno de una misma Iglesia. ¡Cuántas herejías y cismas, pero también cuántas luchas y violentos combates en el curso del tiempo, en nombre de este amor universal! Sin atribuir a este ejemplo la validez de una prueba, por lo menos hay que reconocerle un valor analógico particularmente significativo cuando se quiere comprender la amistad política. No se puede tomar en cuenta el hecho de que el establecimiento del Estado mundial sea uno de los sueños del socialismo. La multiplicidad de las escuelas, partidos y organizaciones socialistas que se combaten y se llaman recíprocamente renegados en virtud de las selecciones políticas en las actividades a breve plazo, deja presumir que entrarían igualmente en conflicto con respecto al Estado mundial si su instauración pudiera ser objeto de una decisión inmediata, pues desde el punto de vista socialista existen muchas maneras de concebir aquel Estado. Incluyamos también el comunismo marxista, unido durante mucho tiempo y cuya solidaridad está expuesta a una dura prueba, por el hecho de que las divergencias acerca de los métodos se revelan como oposiciones a su principio. Dejemos de lado la opinión de los no socialistas, así como las cuestiones de ambición personal y otros fenómenos por el estilo que acompañan normalmente a cualquier actividad política. Si afrontamos directamente el problema político, nos podemos preguntar, con R. Aron, si los hombres quieren sinceramente la paz en esta tierra. «Naturalmente, quisieran escapar a los horrores de la guerra, pero, ¿quieren renunciar a las alegrías del orgullo colectivo, a los triunfos de los que hablan en nombre suyo? ¿Pueden, de una colectividad a otra, otorgarse confianza hasta el punto de privarse de los medios de fuerza y ceder a un tribunal de justicia la tarea de solucionar sus conflictos? De aquí a un siglo, ¿habrían decidido en común el límite razonable de población, a menos de tener que enfrentarse de nuevo por causa de la amenaza de un exceso de población, que reavivaría una lucha por los bienes, las materias primas, el espacio mismo; lucha al

lado de la cual las guerras de antaño parecerían ridículas? En fin, y por encima de todo, ¿los hombres se hallarían suficientemente cerca los unos de los otros en sus sistemas de creencias y de valores, para tolerar las diferencias de cultura, de igual modo que los miembros de una misma unidad política toleran las diferencias entre las provincias?» (530). Al suponer que la extensión de la amistad hasta la constitución de un Estado mundial no choque contra ninguna dificultad conceptual, la naturaleza humana constituirá, sin duda, por sí misma, un obstáculo casi insuperable. Es posible que, aunque la psicología y la sociología llegaran a constituirse en ciencias rigurosas prolongándose en técnicas eficaces de agrupación, el hombre se rebelaría contra una paz impuesta por vías técnicas, a menos que pierda simplemente su calidad de hombre para convertirse en un objeto determinable científicamente. Habría entonces, por un lado los superhombres de la ciencia, y por otro, los esclavos o fantoches que los primeros manipularían a su antojo. Es de desear que tales perspectivas sigan siendo utópicas. ¿Por qué, finalmente, los hombres sueñan con un Estado universal? Porque se imaginan que habría de ser necesariamente pacifista. ¿Alcanzaría a serlo? Solamente podemos desearlo, pero no lo sabemos, pues no hay razón para que el hombre sea distinto en aquél o como es en los Estados aislados o independientes. Tampoco podemos asegurar que las buenas instituciones vuelvan al hombre mejor. En realidad, esta utopía se nutre de la seudoteología de lo universal, concebido como una unidad en la unicidad. Ese Estado tendría que suprimir lo político y, por consiguiente, suprimirse a sí mismo, para poder cumplir las promesas de las que la imaginación le carga. Pero, ¿qué es un Estado liberado de toda política? ¿Tiene esto todavía sentido? Parece más bien que el Estado mundial sólo tiene sentido por ser puramente ideal.

Las principales dificultades, sin embargo, tienen su origen en las nociones que habrían de servir de cimiento al Estado mundial: las de fraternidad y amistad. Conceptualmente, hay hermanos únicamente donde hay un padre. Desde este punto de vista, la noción de caridad cristiana es perfectamente coherente, ya que adquiere su pleno sentido en la afirmación de la existencia del Padre celes-

---

(530) R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, París, 1962, p. 768-769.

tial. No ocurre lo mismo con la fraternidad política, por lo menos bajo la forma que le dan las utopías humanitarias, socialistas y marxistas. La revolución francesa todavía se formaba una idea lógica de la fraternidad, ya que los ciudadanos eran hermanos en su calidad de patriotas y se encontraban unidos por las obligaciones hacia al patria. «La fraternidad —dice con mucho acierto J. Lacroix— es la virtud del patriotismo» (531). Las visiones del Estado mundial se presentan de manera muy distinta: sería un Estado democrático, desprovisto de toda trascendencia en virtud de la negación de todos los derechos de la autoridad: supervivencia del paternalismo; uniría a los hombres en el seno de la igualdad, excluyendo toda violencia y haciendo reinar la inocencia. Una de dos: o bien aquel Estado mundial habría de suprimir toda dominación y correlativamente toda enemistad mediante la abolición de la relación de mando a obediencia, y por este hecho ya no sería político ni tampoco un Estado, o bien mantendría relaciones de autoridad, que nada tienen de fraternal, y la política conservaría todos sus derechos, incluida la posibilidad de designar un enemigo. En efecto, no es seguro que todos los hombres dieran su aprobación a aquel Estado o al régimen que en él se instituyese. En último extremo, todas las guerras serían entonces guerras civiles. La utopía del Estado mundial descansa en la ilusión de que la fraternidad es necesariamente una relación amistosa y pacifista. Sin embargo, todo el mundo sabe que no sólo en el escenario de los teatros se encuentran los hermanos enemigos. No existe ninguna razón perentoria que nos autorice a conceder privilegio a la relación fraterna. Puede contener igual cantidad de rivalidad y odio, benevolencia y confianza que cualquier otra relación interhumana. Una de las fuentes de la ilusión humana es creer que una relación definida es capaz de resolver los problemas propios de otras relaciones o que una esencia es la solución de los problemas inherentes a otras esencias. La caridad no es un medio para arreglar los problemas políticos. Digan lo que digan, el divorcio no resuelve las dificultades del matrimonio; únicamente le añade sus propias dificultades. Con medios económicos, sólo pueden arreglarse los problemas económicos, y aunque la solución

(531) J. LACROIX, *Force et faiblesses de la famille*, París, 1948, p. 138.

adoptada puede tener repercusiones en la política, no es la economía la que arregla los problemas políticos, pues de otro modo se tendría que admitir que la ciencia podría solucionar las cuestiones de fe o de arte, y al contrario.

Tropezamos con dificultades del mismo orden en relación con el concepto de la amistad. A riesgo de perder todo significado concreto, no podría unir todos a todos. Un hombre que sólo tiene amigos, no tiene amigos, pues el concepto implica una discriminación, una predilección. Sin embargo, tomemos la noción en su amplio sentido de principio de sociabilidad determinante para la concordia en el interior de una ciudad. En el Estado mundial, esta concordia significaría lo mismo que la paz universal y perpetua, es decir, que se desea el advenimiento de tal Estado porque se supone que traería esta paz. ¿Qué podría ser esta paz? Ora es dogmatizada como una utopía, con lo que se corre el peligro de comprometerse en la rivalidad de los principios y de los métodos, de manera que el enemigo surge bajo la forma del herético, del heterodoxo; ora se adopta la dialéctica de la teología negativa para dar idea de lo que es la paz. Lo que sí es cierto es que ya no sería política. Como concepto político, la paz no designa un estado definitivo de la humanidad, sino que consiste en el intervalo más o menos largo que separa los combates con empleo de medios violentos. En otras palabras, es una de las maneras, con la guerra, de concebir las relaciones políticas entre los Estados, en particular la que da la palabra a la diplomacia en el silencio de las armas. Al igual que la guerra, no se la puede analizar conceptualmente en sí misma, independientemente de la relación dialéctica con un enemigo o un adversario. Los mismos Estados que se combaten deben firmar la paz entre sí. Es decir, que aquellos que quieren la paz son también adversarios de la guerra (caliente o fría). Cuando el Movimiento de la Paz organiza sus congresos y únicamente invita a los partidarios o simpatizantes de un bloque, no es un instrumento de paz, sino de guerra larvada, ya que para hacer la paz, precisamente hay que hablar y negociar con los que insulta o excluye de sus dominios. La paz no es una esencia, sino una dialéctica en el sentido verdadero del término, que implica una negación, una oposición o una contradicción. No es posible

formar una teoría de la paz sin hacer intervenir la noción de guerra, ya que la una acepta una relación de fuerzas determinada, que la otra rechaza. Sin querer anticiparnos más ampliamente al análisis que volveremos a encontrar más adelante, es preciso señalar rápidamente que, la paz, al igual que la guerra, no es un fin en sí, sino un medio, y precisamente el medio no violento de arreglar las relaciones entre colectividades o Estados.

En el fondo, el pacifismo universalista es víctima de una ilusión análoga a la que hemos expuesto anteriormente a propósito de la fraternidad. Es realmente absurdo tratar de suprimir la política con medios políticos, pues una acción parecida significa únicamente que se sigue haciendo política. Esto sería tan absurdo como querer suprimir la fe con rezos. Al contrario, tampoco se puede hacer desaparecer la política recurriendo a medios no políticos, a efectos de actos caritativos, éxitos económicos o demostraciones científicas, por ejemplo. Desde el momento que la ciencia persigue un fin extraño a sus presupuestos, deja de ser una ciencia. Si fuese necesario justificar la filosofía de las esencias, consideradas como datos autónomos de la naturaleza humana, o demostrar que la política es una esencia y no podría ser analizada positivamente sin considerarla como tal, las consideraciones que acabamos de hacer proporcionarían una amplia y decisiva materia de reflexión. Se puede imaginar en teoría el Estado universal basado en la amistad fraterna de todos los hombres; pero, ¿cómo suponer, sin transformar radicalmente la naturaleza humana, que aquella amistad estaría exenta de cualquier ambición, de cualquier sospecha y de cualquier competición? Se tendría que asegurar de antemano a los hombres una seguridad total, mediante la eliminación de cualquier riesgo, de cualquier miedo, de cualquier fuerza y también de cualquier voluntad y cualquier memoria. Sin desechar en absoluto la idea de un Estado mundial, hay que hacer otra reserva. Si el hombre sigue siendo lo que es y lo que siempre fue, existen pocas probabilidades de que logre disolver definitivamente la relación amigo-enemigo, y en el caso de que esta relación desapareciese, el hombre se transformaría en un ser muy distinto, tal vez en aquel hombre nuevo que anuncia el marxismo, que nada tendría en común con el hombre histórico que conoce-

mos. No podemos imaginarlo, pues no puede ser, para nosotros que vivimos en determinadas condiciones, sino un ser tan utópico como la sociedad en la cual viviría. La idea del Estado mundial tiene una base apolítica, si no antipolítica. El hecho es que todos los que sueñan con un Estado mundial no son solamente adversarios del Estado y del gobierno, sino de la política misma. Por una curiosa paradoja, se ponen generalmente en una situación contradictoria con ellos mismos, ya que hacen apasionadamente política con intención de suprimirla.

Esta forma de la amistad, sea que se presente bajo el aspecto político de la concordia reinante en una unidad política, sea bajo el aspecto no político de la fraternidad universal en el seno del Estado mundial, sólo tiene significado desde el punto de vista de la política interior (ya que en el Estado mundial, la política, en la medida que subsista en él, será puramente interior, a menos que existan conflictos entre los planetas, si es que la Tierra no es la única habitada por seres humanos). De todos modos, designa algo más que la simple sociabilidad o la coexistencia de distintos grupos en el seno de una misma colectividad política. Desde el momento que es sinónimo de concordia, implica un respeto mutuo entre los miembros que aceptan un mismo orden y una cierta armonía o benevolencia basada en la utilidad recíproca y en la comunidad de intereses y de ideales. La imaginación puede tratar de extender la atmósfera propicia a la amistad íntima (ἑταιρική) a la de grupos sociales más amplios y, finalmente, al genéro humano entero, para no tolerar en el interior de su sistema más que discusiones agonísticas de rivales y competidores, y no batallas entre enemigos armados. En último caso, tiende a suprimir, o por lo menos debilitar lo más posible, la relación de superior a inferior y en particular la de mando a obediencia. En el fondo, se trata, sobre todo, de una amistad de acuerdo con las costumbres.

105. SEGUNDO SENTIDO DE LA AMISTAD POLÍTICA: LA ALIANZA.

La segunda forma política de la amistad es precisamente el contrario dialéctico de la enemistad. Está mucho más próxima a la anterior, a la amistad propiamente dicha, que hemos definido

al principio de esta parte. Concierne a las relaciones entre los Estados como poseedores de una individualidad propia, por el hecho de su unidad política y porque mantienen entre ellos relaciones de un tipo análogo a las que se establecen entre personas particulares. Antes de analizar las incidencias políticas, procuremos describirla con mayor precisión, refiriéndonos una vez más a Aristóteles.

Según él, existen tres posibles bases de la amistad: la enemistad, el placer y la utilidad. Sólo la primera conviene a la amistad propiamente dicha y le da seguridad de duración. Por el contrario, la amistad condicionada por el placer o la utilidad, es decir, por un fin exterior, termina con el cumplimiento de aquel fin, e incluso antes, si se hace evidente que no puede ser alcanzado. Son, por tanto, tan sólo amistades circunstanciales, frágiles y temporales (532). Es muy curioso que Aristóteles cite como ejemplo de amistad basada en la utilidad y el interés la alianza política (533). A esta primera determinación añade otra: está basada, además, en convenciones expresas o contratos, lo que significa que supone un compromiso recíproco con estipulaciones y obligaciones determinadas (534). La razón de ser de este tipo de amistad ya no es, pues, la amistad en sí misma, sino las ventajas recíprocas de los contratantes (individuos o colectividades); de ahí la posibilidad de regateo dentro de los límites de las normas que implican las convenciones. Confrontemos ahora esta nueva forma de amistad con las características conceptuales de la amistad propiamente dicha. Se podrá observar que la amistad política bajo la forma de la alianza, de la asistencia mutua u otra, se halla socialmente estructurada y da lugar a una jurificación en el contexto del derecho internacional. Su meta es explícita y por ello abarca solamente un cierto número de relaciones entre los países contratantes, con exclusión de los demás; los aliados pueden competir sobre los puntos exteriores al tratado, como se ve en los ejemplos de Francia e Inglaterra, o de Rusia soviética y China popular, que a pesar de su amistad, chocan con bastante frecuencia en los territorios

---

(532) Aristóteles, *ibid.*, lib. VIII, cap. III, && 1 y 2, cap. IV, && 1 y 2.
(533) Aristóteles, *ibid.*, lib. VIII, cap. IV, & 4.
(534) Aristóteles, *ibid.*, lib. VIII, cap. XII, & 1, y cap. XIII, & 6.

de Africa o de Asia. A pesar de que el compromiso sea recíproco, no implica necesariamente igualdad; puede haber relación de superior a inferior por reconocimiento implícito de la mayor potencia de uno de los contratantes. ¿No ocurre frecuentemente que un país busque la alianza de otro más potente, precisamente porque es más potente y capaz, por tanto, de protegerlo con eficacia? Finalmente, basada en un compromiso explícito, la amistad política exige más el respeto que la confianza. Países con regímenes políticos distintos, a veces hostiles (pensemos en el ejemplo de la Alemania hitleriana y de la Rusia de Stalin), pueden establecer una alianza y mantenerla si el uno y el otro encuentran en ella un interés o bien logran así fortalecer su opinión contra un enemigo común.

Pueden, sin embargo, calificarse aquellas relaciones de amistosas, pues respetan la condición determinante de la amistad: una asociación reducida a un pequeño número de participantes unidos por la reciprocidad. La base de esta reciprocidad, sea la enemistad, la utilidad o el placer, determina cada vez una distinta clase de amistad; la que se basa en la enemistad es la más típica y humanamente originaria. Esto significa que, en la medida en que las unidades políticas individuales se conducen como «personalidades morales», imitan las relaciones amistosas entre las personas físicas, dotadas de conciencia, voluntad y sentimiento.

La amistad entre las unidades políticas autónomas adopta distintas apariencias, según las necesidades de la acción, el objetivo por alcanzar y las constelaciones históricas. El lazo puede ser más o menos explícito. Unas veces tiene como base las múltiples clases de afinidades posibles, racial, cultural, lingüística, religiosa o directamente política. Así, de la amistad entre las colonias griegas y la ciudad-madre, entre las monarquías unidas contra el principio revolucionario después de 1815, entre los pueblos hermanos, por ejemplo, eslavos, árabes, anglosajones, latinos y otros. Otras veces, el acercamiento se basa en la proximidad geográfica (así, la amistad entre los países escandinavos, entre los Estados Unidos y el Canadá, o bien entre la U. R. S. S. y Finlandia, con motivos distintos en cada caso). Otras, la comunidad de destino pasado bajo el mando de una nación dominante mantiene el lazo entre las uni-

dades políticas independizadas, por ejemplo, en el seno del *Commonwealth* británico. Otras, las necesidades económicas, las relaciones comerciales o la voluntad de cooperación apelan a la amistad, por ejemplo, entre Francia y sus antiguas posesiones africanas. Las razones del acercamiento entre las colectividades políticas son tan distintas, que sería perder el tiempo querer establecer un cuadro exhaustivo o clasificarlas por categorías. No solamente un motivo como la afinidad adquiere distinto aspecto según sea de naturaleza religiosa o racial, sino que, además, es difícil que la amistad política se base en una sola razón. La mayoría de las veces tiene como base un haz de motivos, a veces contradictorios, sin que se pueda indicar cuál es el que realmente sea el más determinante, y con mayor razón cuando, de una época a otra, si la amistad es duradera, pueden volverse sucesivamente determinantes.

Todos los acuerdos internacionales (los tratados comerciales, las uniones aduaneras o los acuerdos culturales, así como las alianzas militares o el pacto de las Naciones Unidas) se establecen bajo el signo de la amistad; los discursos pronunciados en el momento de la firma lo atestiguan con una elocuencia más o menos sincera. De ahí la esperanza que se deposita en el derecho internacional, que debería en principio permitir arreglar amistosamente todos los conflictos entre los Estados, a pesar de que, desde el punto de vista del concepto, la cuestión sigue en pie: ¿se trata de un derecho en el sentido verdadero de la palabra? En efecto, estamos muy lejos de que este derecho responda a las condiciones de homogeneidad de un verdadero sistema jurídico autónomo. La ficción triunfa demasiado a menudo en este dominio, pues se hace pasar por una solución jurídica lo que frecuentemente es tan sólo un arreglo diplomático. En otros términos, las relaciones internacionales se basan más en intercambios amistosos o seudo-amistosos que en bases propiamente jurídicas. El fracaso de las teorías puras del derecho internacional tiene su fuente en el desconocimiento de este fenómeno importante y políticamente esencial de la amistad. Las fricciones jurídicas permanecen impotentes allí donde existe la carencia del derecho. Sin embargo, esta carencia del derecho no es asimilable a un vacío político, ya que la amistad política suple la deficiencia jurídica. Nos parece, pues, que una teoría de las relaciones internacionales digna de este nombre tendría que

prestar por lo menos tanta atención a la realidad de la amistad política como a las construcciones jurídicas del derecho internacional. Desde este punto de vista, no se puede sino deplorar el silencio de los Tratados o Manuales de Derecho Internacional, que descuidan la dinámica de las relaciones internacionales para interesarse exclusivamente por los efectos, es decir, por la técnica de los pactos, de los tratados, de las convenciones y de los protocolos.

La forma políticamente más típica, así como la más corriente y más significativa de la amistad entre las colectividades políticas es la alianza, pues hasta los acuerdos internacionales no explícitos se modelan en general sobre este procedimiento y frecuentemente desembocan con el tiempo en un tratado de alianza. Por esta razón, nos detendremos preferentemente en un análisis más profundo de este tipo de amistad. Señalemos en seguida que la alianza puede presentarse exteriormente bajo diversos aspectos: puede consistir en un acuerdo bilateral entre dos países, por cuanto una misma unidad puede firmar acuerdos con muchos otros países que no estén unidos entre sí; hasta puede ocurrir que un mismo país firme tratados de no agresión con dos países que sean virtualmente enemigos el uno del otro. Puede también consistir en un acuerdo multilateral, como la coalición, la confederación, la liga, la comunidad, etc. A su vez, el acuerdo multilateral puede ser abierto o cerrado, es decir, puede ser establecido por un número fijo y definido de contratantes, con exclusión de cualquier otro, o bien puede dejar la posibilidad a otras unidades políticas de entrar luego en la unión a condición de aceptar sus cláusulas o prestarse a negociaciones con el conjunto de los participantes.

106. Análisis del concepto de alianza.

La alianza es una relación contractual, generalmente consignada en un pacto expreso, por la cual dos o varias unidades políticas soberanas se comprometen recíprocamente a ayudarse para aumentar su potencia respectiva y colectiva contra un enemigo común y combatirlo eventualmente juntas en caso de guerra.

Se observa, en primer lugar, que no hay alianza sin un interés,

por el hecho mismo de que consiste en un contrato, es decir, en un compromiso recíproco con miras a una determinada meta, sea que un país más débil busque la amistad protectora de uno más fuerte, sea que uno o varios países vean en su amistad el medio de equilibrar las fuerzas de un enemigo común, sea que un país poderoso encuentre en la multitud de sus alianzas ocasión para manifestar su potencia. El cálculo o la utilidad, que es razón de la alianza, está basado, pues, en el temor o en la voluntad de potencia. Sería fatigoso confirmar esta verdad con el ejemplo de las alianzas históricas, desde el principio de los tiempos hasta los pactos más recientes, incluido el tratado del Atlántico Norte. Buscar la protección en una alianza es procurar exorcizar un miedo o burlar una amenaza. Tucídides tiene por completo razón cuando dice: «El miedo recíproco es la única garantía de una fiel alianza. Pues aquel que es tentado a sustraerse a las condiciones de una alianza no resiste a esta tentación sino por el miedo de no ser, si ataca, el más fuerte» (535). Por otra parte, es cierto que el número de aliados es, para un país, señal de gran potencia política, sea porque se convierte en el árbitro que es consultado, sea porque a los aliados les place vivir al amparo de la paz que aquél garantiza. Los poetas y los historiadores de un país potente alababan en la antigüedad la grandeza de su patria celebrando la amistad de que era objeto por parte de las demás naciones o ciudades. Aunque aquel lirismo ya no esté de moda, el fenómeno, sin embargo, subsiste.

Esto no significa que la amistad sea siempre armoniosa entre aliados o coalicionistas. El interés que animó el establecimiento de una alianza continúa manifestándose en la política de la alianza, de manera que ésta se encuentra a menudo en lucha con tantas dificultades internas, como procura dominar peligros externos. Se sabe sobradamente que la mayoría de las alianzas son precarias, temporales y circunstanciales; mueren o fracasan cuando el peligro ya pasó, en el caso de que tuvieran un carácter defensivo; pierden en general su significado cuando la meta es alcanzada, es decir, la victoria, en el caso de que tuvieran un carácter ofensivo; o bien desaparecen con el fracaso de los aliados en litigio.

(535) TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, lib. III, cap. XI.

Con mayor frecuencia, son establecidas mediante una duración limitada, con posibilidad de renovación o modificación. Pocas son las que duran hasta el término fijado en el momento de la firma del tratado, sobre todo en el caso de las alianzas ofensivas y «ocasionales» (536). Son revocados o denunciados cuando cambian las circunstancias. Colocados sin cesar ante la repetición de las rupturas de los tratados de alianza, muchos juristas han admitido finalmente, por empirismo y tal vez sin quererlo, que todo tratado contiene una cláusula implícita de revocación, la llamada *rebus sic stantibus*. Tal vez no se preste suficiente atención al doble significado de la noción fundamental de la relación de las fuerzas. Ciertamente, se firma primero una alianza para equilibrar la relación de las fuerzas frente a un enemigo común, o bien para serle colectivamente superior y dar de este modo más peso a la amenaza o a la eventual protesta. Sin embargo, no hay que olvidar que la relación de las fuerzas interviene igualmente en el comportamiento entre aliados y determina el sentido mismo del interés de una alianza. En otros términos, la relación de las fuerzas posee a la vez un uso externo y un uso interno en la alianza. Este punto es esencial para una teoría de la amistad en la alianza o en una coalición, pues ayuda a comprender, tanto el fenómeno corriente de la inversión de alianza, como el de la lucha intestina en el seno de una coalición.

Es una verdad confirmada por la experiencia y raras veces desmentida, que la debilidad de las coaliciones proviene de su incoherencia; también en una alianza, la solidaridad nunca es comple-

---

(536) R. ARON hace una distinción entre alianza permanente y alianza ocasional. "Pueden ser considerados como aliados permanentes los Estados que, sea cual sea la oposición de algunos de sus intereses, no conciben, en el futuro previsible, que puedan encontrarse en campos opuestos. Gran Bretaña y los Estados Unidos son, en el siglo XX, aliados permanentes." Por el contrario, los aliados ocasionales "no tienen otro lazo común que una misma hostilidad hacia un enemigo, capaz de inspirar temor suficiente como para dominar las rivalidades que enfrentaban la víspera y enfrentarán otra vez mañana a los Estados provisionalmente amigos. Puede ocurrir que aquellos aliados ocasionales sean, en el fondo, enemigos permanentes; entendemos con esto los Estados que, por razón de su situación en el tablero de ajedrez diplomático, o por su ideología, están destinados a enfrentarse". *Paix et guerre entre les nations*, p. 40. Las alianazs ocasionales son evidentemente las más peligrosas y también las más provechosas a breve plazo, pues aspiran a una meta inmediata. Entre los ejemplos recientes, así sucedió con el tratado de no agresión entre Hitler y Stalin, y también con la alianza durante la guerra entre la Rusia soviética y los Estados Unidos.

ta. Maquiavelo llegó hasta a extraer de ello un precepto político: a fuerzas iguales e incluso inferiores, un país aislado tiene más posibilidad de vencer que una coalición, pues puede tratar de ser un coligado contra los demás y provocar defecciones (537). Las razones de estos incumplimientos hay que buscarlas en la alianza misma. A pesar de que una alianza sea determinante de la orientación de la política exterior de los aliados, nunca abarca el conjunto de sus relaciones recíprocas, pero sobre todo, deja a los contratantes una gran libertad de acción en las relaciones con un tercero. De ahí las fricciones entre aliados con respecto a las relaciones interestatales externas a la alianza, con circunstanciales repercusiones en la alianza misma. La incomprensión entre Francia y Estados Unidos, los dos países miembros de la O.T.A.N., ilustra perfectamente este fenómeno: los dos países chocan en relación con la política general de la alianza, pero no en relación con la actitud que hay que adoptar ante las dificultades que escapan a la política común prevista por la alianza: relaciones con los países del continente africano o asiático. Además, cada aliado valora de distinto modo su contribución a la causa común y procura orientar el pacto en el sentido de sus intereses propios, o favorecer sus proyectos particulares. Cada uno da, pues, al contrato un impulso diferente, es decir, participa en él con más o menos energía o con más o menos resignación, sobre todo en el caso de una coalición. Por principio, se trata de un acuerdo entre las volunta-

---

(537) "Siempre que varios potentados se unen contra uno solo, a pesar de la superioridad de tantas fuerzas reunidas, siempre hay que apostar por el aislado, aunque sea muy débil, en vez de apostar por los coligados, aunque sean muy potentes. En efecto, sin hablar de las ventajas innumerables que le valdrá el hecho de ser el único y no "múltiple", siempre podrá, con un poco de habilidad, desmembrar aquel gran cuerpo y, de fuerte, convertirlo en débil." MAQUIAVELO, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, lib. III, cap. IX, ed. Pléiade, páginas 646-647. A pesar de creer que la noción de equilibrio global de las fuerzas no ha perdido todo su significado, R. ARON juzga, sin embargo (*Paix et guerre entre les nations*, p. 670), que en la era termonuclear "el recurso de las alianzas para restablecer un equilibrio comprometido, pertenece al pasado", pues "el reclutamiento de un aliado o la captación de un satélite enemigo no compensará el retraso adquirido en la carrera del progreso". Esta es circunstancialmente la verdad en la perspectiva de una guerra caliente, no en la de la coexistencia pacífica o guerra fría. Mientras ninguno de los dos grandes quiere hacer la guerra termonuclear, las defecciones en uno u otro campo quebrantan la relación de fuerzas —que no es únicamente de orden militar— y corren el riesgo de provocar otras defecciones y debilitar así, aunque sólo sea psicológicamente, al enemigo.

des soberanas, basado en la igualdad jurídica de los miembros. De hecho, la desigualdad de la relación de fuerzas entre los aliados hace que su contribución sea desigual, de manera que si el fuerte tiene tendencia a abusar de su potencia, el más débil procura sacar provecho del más fuerte. Una alianza del tipo de la O.T.A.N., donde únicamente el principal aliado dispone de la fuerza termonuclear real, agranda hasta el extremo un mal que está en el corazón de toda alianza; sus amigos tienen propensión a cargarle todo el peso de la defensa común y abandonarle la entera responsabilidad, con riesgo de dirigirle toda clase de críticas llegado el caso, ponerle en una situación embarazosa y mostrarse reticentes en la ejecución de las obligaciones del tratado. Al igual que la solidaridad, la reciprocidad nunca es perfecta; siempre existe un desequilibrio entre el interés común de la alianza y el interés propio de cada aliado. Los conflictos entre aliados se deslizan en este intervalo y a veces lo ensanchan hasta hacerle perder todo significado al interés común. Este, sólo es fuerte mediante la voluntad política que lo anima. En efecto, el más grande peligro de una alianza es la sustitución del interés económico por el interés político. Esto es lo que vio Maquiavelo con su perspicacia acostumbrada, que la hipocresía política llama cinismo: un país que vende su amistad, en vez de hacérsela comprar, no puede contar con sus aliados, sobre todo si el peligro exterior se hace menos amenazante. El agradecimiento no es una virtud política (538).

Se podrá responder que, hoy en día, las alianzas no se basan ya únicamente en la capacidad militar, sino también en la afinidad ideológica, las posibilidades económicas y técnicas. Esta es la verdad· pero sería injusto dar a la economía y a la ideología la primacía sobre lo militar y la política. Hace dos decenios hemos asistido a un derrumbamiento de alianza extrañísimo en vísperas de la

---

(538) "Entre los signos más seguros de la potencia de un Estado hay que tener en cuenta la manera de vivir con sus vecinos; si éstos pagan un tributo para tenerlo como amigo, es señal de que es poderoso; por el contrario, si reciben ellos un tributo, aunque inferior, es una señal segura de su debilidad." MAQUIAVELO, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, lib. II, cap. XXX, *op. cit.*, página 598. Según Maquiavelo, la O. T. A. N. sería una alianza poco segura, ya que la superioridad técnica (que hoy en día es una de las formas de la potencia económica) y los empréstitos de los Estados Unidos, tienen como resultado un relajamiento por parte de los miembros de esta organización que llegan hasta a despreocuparse de su propia defensa.

guerra; nada puede garantizarnos con seguridad contra tal eventualidad en lo futuro, pues nadie puede prever con certeza adónde conducirán las luchas que oponen a los aliados de los dos bloques. Además, no es seguro que las alianzas entre hermanos en ideología sean más coherentes que las que unen a países de regímenes políticos distintos. La relación de fuerzas es normalmente más importante que la relación de ideas. «Amistades y enemistades son, por esencia, temporales, ya que están determinadas por la relación de fuerzas» (539). Lo que es exacto —se trata aquí de una vieja idea que siempre es valedera— es que la fuerza de una alianza depende de la política interior de los firmantes y de la estabilidad de los regímenes que la han establecido. Pocas son las alianzas que hayan sido bien acogidas unánimemente por la opinión de los respectivos países (la lectura de Tucídides es en este punto tan aleccionadora como las obras dedicadas a la historia moderna); una fracción será hostil a tal alianza; otra juzgará, en nombre del interés general, que más valdría aliarse con el presunto enemigo de la alianza propuesta; otra temerá ver el país arrastrado a un conflicto que no le concierne directamente. Según que la influencia de los adversarios de una alianza aumente en el interior de un país, ésta se vuelve más caduca. También hay que considerar que una alianza puede volverse comprometedora para uno u otro de los firmantes y perturbar su política general. Una después de otra, la Alianza Atlántica parece paralizar la política de los Estados Unidos y la de los europeos, con el Tercer Mundo. Hace falta mucha habilidad para no irritar a sus aliados y continuar sosteniendo buenas relaciones con los adversarios de los aliados. Más allá de estas variaciones históricas, conviene recordar los elementos constantes de la dialéctica de una alianza. Es un centro de fuerzas que modifica el juego político sobre cuatro planos principales: el de las relaciones entre los firmantes de la alianza, el de la oposición al presunto enemigo, el de las relaciones con terceros no comprometidos y el de la situación interna del país de cada firmante.

La alianza se presenta, en primer lugar, como una amistad política y obliga a insistir sobre este primer punto. Sin embargo, esta amistad sólo tiene sentido por referencia a un enemigo real o

(539) R. Aron, *op. cit.*, p. 137.

virtual. En efecto, a pesar de la retórica oficial, dos países no forman una alianza por el placer de ser amigos, sino para ser más fuertes o bien para defenderse y protegerse contra un común enemigo. Con mayor precisión, la alianza es un contrato entre dos o varias unidades políticas soberanas, para contrabalancear otra o un grupo de soberanías supuestas hostiles. Es, pues, un aspecto de la rivalidad entre soberanías. Es éste el segundo punto que tenemos que examinar ahora.

Cualquier alianza implica una limitación de soberanía, por el hecho de que es un contrato que engendra obligaciones recíprocas: el contrato es tan sólo el sustitutivo más moderno del juramento. Entendido así, un tratado de alianza es una garantía recíproca y tiene como objeto determinar una norma de referencia en caso de conflictos entre los aliados. En general, los firmantes renuncian a tomar una decisión unilateral en los asuntos que abarca su acuerdo, se comprometen a consultarse, evitar en lo posible molestar su política general respectiva. La limitación de soberanía no se refiere más que a puntos determinados en el marco del derecho externo, y no del derecho interno, lo que significa que cada firmante sigue siendo soberano dentro de los límites fijados por el tratado, bajo reserva de las interpretaciones más amplias o más restrictivas de las cláusulas. En ningún caso se trata de un abandono de la soberanía ni de una intervención en los asuntos interiores de los firmantes. La alianza es, por esencia, un acto de política exterior. Difiere del protectorado, que implica la sumisión de un Estado a otro, con abandono de las prerrogativas de soberanía externa, y también de la federación, que significa constitución de un nuevo Estado sobre la base de una modificación de la constitución propia de cada Estado confederado y del abandono de la soberanía interna y externa, salvo en el caso de un *Staatenbund.* La federación consiste, pues, a la vez, en la supresión de las relaciones exteriores entre los Estados interesados y en la edificación de una nueva estructura interior; concierne, pues, al derecho interno, al mismo tiempo que al derecho externo. Es evidente que no podría haber alianza entre Estados confederados, como tampoco entre un Estado protegido y un Estado protector.

Sólo un país que posea una existencia política independiente es capaz de concertar alianzas. Esto significa que continúa siendo

dueño de sus decisiones y que puede, llegado el caso, romper el acuerdo por razones de oportunidad política, sea que se niegue a dejarse arrastrar a una guerra inútil deseada por su contrincante, sea que juzgue que la alianza corre el riesgo de poner en juego su propia existencia política. Asimismo, conserva el derecho de considerar como un acto de guerra la intervención de un tercero, aunque su aliado no esté conforme con su interpretación y amenace con romper el acuerdo; como también puede negarse a reconocer la cualidad de acto de beligerancia a una intervención del adversario que el contrincante interpreta como tal. ¿No ocurre a veces que, incluso la cláusula de automaticidad de un tratado, no sea respetada? En resumen, una política de alianza está basada en el hecho de que los firmantes conservan cada uno el *ius belli*, y entran en guerra sólo de común acuerdo en el ámbito de la alianza. Cada unidad política es la instancia última que decide sobre el comportamiento en los casos concretos, sin que ningún control jurídico pueda obligarla. Una política de alianza es posible sólo cuándo existe la doble condición contradictoria siguiente: 1) el respeto a la palabra dada o a la firma, y 2) el derecho para cada unidad política, de establecer, romper, deshacer las alianzas por libre decisión. Desde el punto de vista de la coherencia y de las exigencias teóricas del derecho internacional, se puede lamentar tal situación; hay que percatarse de que el derecho sigue subordinado a los intereses de la política.

En la práctica, podemos preguntarnos si vale más para el mantenimiento de la paz una oposición de dos sistemas de alianzas rígidas y firmes, en el espíritu de la diplomacia de Bismarck después de 1870 o de la actual política de los dos bloques, o bien, por el contrario, dejar más flexibilidad a la diplomacia con posibilidad de ultimar alianzas temporales y variables según los problemas concretos; lo que permitiría «utilizar la diversidad de los intereses y hasta la inestabilidad misma de las relaciones políticas, para descubrir puntos de contacto, aumentar las posibilidades de acuerdo o de localización de los conflictos» (540). Los dos métodos pueden, según las circunstancias, favorecer la estabilidad y la paz. Ninguna es absolutamente preferible. Lo importante es compren-

(540) CH. DE VISSCHER, *Théories et réalités en droit international public*, 2.ª ed., París, 1955, p. 58.

der que no hay alianza perpetua; el enemigo de ayer puede ser el amigo de mañana y viceversa. Todo depende del desplazamiento de la relación de fuerzas. En otros términos, la variación en las alianzas de una misma unidad política es siempre función de la amenaza presente; no hay enemigo hereditario. Desde el momento en que un país parece que se está haciendo poderoso, o demasiado poderoso, y por consiguiente peligroso, se vuelve sospechoso para sus propios aliados y corre el riesgo de aparecer como el enemigo virtual contra el cual hay que protegerse. La relación de fuerzas explica también por qué, después de una guerra victoriosa llevada a cabo por aliados, el contrincante que posee la mayor potencia tiene más autoridad que aquel que ha sufrido la más dura prueba. La potencia no se mide por el mérito moral. Desde el momento que una alianza se proclama garantía y protección, no hay interés en concertar alianzas secretas, ya que, por esencia, una relación de potencia desconocida no podría mantener al margen al adversario. En general, las alianzas secretas están firmadas por naciones con intenciones agresivas en lo inmediato, no por las que desean mantener la paz por medio del equilibrio. En todo estado de causa no hay que ver en la condenación de las alianzas secretas una objeción contra la diplomacia secreta.

Firmadas por interés, las alianzas también se rompen por el interés: el interés es inseparable de la noción de enemigo. También cuando son firmadas en el ámbito de un sistema internacional de la paz por el equilibrio, las alianzas sólo tienen sentido en relación con el enemigo virtual o real, a saber, aquel que desearía romper la estabilidad instaurada. No es necesario hacer en el tratado una mención expresa del enemigo que se quiere combatir. Todo el mundo sabe inmediatamente y sin larga explicación a quién se quiere combatir en el momento en que nace un tratado: lo que no impide que, llegado el caso, una alianza pueda querer combatir a otro enemigo que aquel que quería combatir al principio. Desde este punto de vista, la amistad política entre Estados es distinta a la que une a dos individuos. Esta última vale por sí misma y permanece independiente de un posible o real enemigo, salvo si se basa también en la utilidad. En resumen, sin enemigo no hay alianza. Antes de empezar con el análisis del concepto de

enemigo, todavía tenemos que explicar el significado de la alianza en el contexto de las relaciones internacionales.

107. La alianza en el seno de las relaciones internacionales.

Mientras que exista una pluralidad de Estados soberanos, la política de alianza subsistirá y las relaciones internacionales estarán sometidas a la ley de la potencia y no al derecho. No hay esperanza de que una tontería jurídica cualquiera pueda modificar esta situación; primero, porque no es propio del derecho el sustituir a la política; luego, porque sólo la voluntad política puede decidir el someterse a las normas jurídicas y a una legalidad internacional. Un derecho internacional que obliga, supone una voluntad política que domina el conjunto del globo. El derecho no posee los medios indispensables para realizar semejante trastorno. De nada sirve tomar ejemplo del derecho interno de las colectividades políticas, sencillamente porque la constitución de los Estados modernos, con su régimen legal interno, es obra de la voluntad política y no de una norma jurídica. El pluralismo político implica que cada unidad política plantea su propia norma. Aunque ocurre a veces que estas diversas normas competidoras parecen armonizarse y que entonces una inmensa esperanza de paz duradera anima a los hombres, la mayoría de las veces, y hasta por regla general, estas normas son contradictorias y se combaten, con lo que nos percatamos de que la esperanza no era sino una ilusión pasajera; no existe una instancia política superior capaz de reducir estas contradicciones. Así, la política de alianza significa primacía y permanencia de la potencia. Conflictos y querellas encuentran su solución en la relación de fuerzas, mediante la lucha o el equilibrio, a menudo provocado por el miedo. La alianza excluye por este hecho una política basada en el arbitraje de un tercero, de un neutral o de un tribunal. ¿Por qué? La decisión del neutral amenazaría a la larga con modificar la relación de fuerzas en su provecho, o por lo menos, podría tomar su parte en esta relación, pues la neutralidad es asimismo una actitud política. Por otro lado, a la política le repugna el dejarse despojar de sus prerrogativas en beneficio de un tribunal que, tarde o temprano, acabaría por convertirse en una instancia más política que

jurídica. El problema político no es arreglar los asuntos en la forma con que se lleva un proceso, sino tomar las decisiones oportunas y eficaces. El procedimiento judicial es incapaz de enfrentarse con la urgencia, a menos de renegar de sus principios. Mientras haya una pluralidad de Estados soberanos, el mundo internacional seguirá pareciéndose al estado de naturaleza de Hobbes, es decir, que si esta noción es impropia para dar cuenta del origen de lo político, describe perfectamente la situación de las relaciones interestatales.

El hecho es que, si los hombres siguen ligados a su patria y, por tanto, a la multiplicidad de las soberanías, encuentran deplorable el sistema de alianzas y la política de potencia, a los que acusan de hallarse en el origen de las guerras. De ahí la cuestión que no podría resolverse unilateralmente: ¿la alianza es causa de las guerras o un medio de prevenirlas? Cada uno de los términos de la alternativa es contestable y se puede justificar con excelentes razones. Además, con el desarrollo reciente —¡y cuán peligroso!— de la estrategia termonuclear, el Estado aparece a sus miembros cada vez menos como un puerto seguro. De ahí una aspiración bastante confusa hacia una comunidad internacional que arreglara por medio del derecho y de los jueces los conflictos que siempre se han solucionado por la fuerza. Lo deseable sería una especie de contrato que pusiera fin al estado de naturaleza característico del dominio internacional, como se supone que el pacto social de Hobbes puso fin al estado de naturaleza entre los individuos singulares con la creación de la sociedad civil del Estado. Este deseo se expresa de distintas maneras. Los juristas, conscientes de lo precario del derecho internacional, esperan con ello dar a este derecho el carácter obligatorio del que carece, y al mismo tiempo establecer el reinado de la ley entre las naciones. Preconizan, en este sentido, una limitación cada vez más acentuada de las soberanías, con el fin de dominar los antagonismos interestatales, si es que no se adelantan teóricamente a la supresión de cualquier soberanía negándola, sencillamente, bajo pretexto de que sería un concepto metafísico. Los moralistas de lo político están convencidos de que se llegará por este conducto, no sólo a poner fin a las guerras, sino también a suprimir cualquier violencia y obligación. Finalmente, los hombres de buena voluntad ven en ello el

fin de todos los horrores absurdos y el de las actividades aventureras de la humanidad. Todos, en fin, imaginan esta futura comunidad internacional como una sociedad global y democrática, que ofrecería todas las posibilidades de florecimiento a los valores «civilizadores» de la ciencia, de la moral, del derecho, e implantaría definitivamente el respeto a la persona humana. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿la política de alianza y, por consiguiente, de potencia, es un sistema pasado o condenado a morir? O bien: ¿existen posibilidades de que se trastornen las relaciones internacionales con la creación de un sistema enteramente nuevo y totalmente distinto a las experiencias que el hombre ha vivido desde que existe la historia?

No se trata aquí de oponer a los fines proféticos de los partidarios de la comunidad internacional otros fines tan proféticos como aquéllos, pero menos optimistas. Nuestro propósito es más modesto: examinar a la luz de los análisis anteriores la coherencia y la consistencia de estas ensoñaciones, sabiendo que contribuyen a orientar la política de igual manera que las justificaciones en general. Sería un error pretextar la aspiración hacia una comunidad internacional para interpretar la multiplicación de las convenciones y de las instituciones internacionales como otras tantas etapas que nos llevaran progresivamente hacia aquella soñada comunidad. No es falso hablar de un orden internacional, concretado en la O.N.U. y en los acuerdos, que asegure, por ejemplo, la protección de los prisioneros de guerra, las minorías y los derechos de los nacionales que viven en el extranjero; sin embargo, al poder romperse aquellos acuerdos por denuncia unilateral, o ser desviados, a falta de una autoridad internacional capaz de adoptar sanciones contra los infractores, es algo pueril hablar de un progreso del derecho internacionl o de una evolución característica de los espíritus. Ciertamente, siempre habrá entusiastas que presentarán cada nueva convención internacional como un nuevo paso hacia la amistad del género humano; olvidan solamente considerar la otra cara de la cuestión y anotar con el mismo celo las rupturas y las faltas «al código de buena conducta internacional». Hay que reconocer forzosamente que, en su conjunto, las violaciones y los respetos se equilibran hoy como antaño.

108. La comunidad internacional.

Es inútil decir que la soberanía es un concepto metafísico y luego negarlo en nombre de un estrecho positivismo, pues esto no es resolver el problema. Tal vez sea conveniente, para este fin, realizar el proceso de un método adoptado por muchos juristas, que por miedo o desdén a la filosofía, buscan la salvación en la historia, la economía o la sociología, tanto para explicar la naturaleza de su propia disciplina como la de lo político. Aunque hayamos renunciado al método de justificación para seguir el de la demostración, no podemos negar la importancia de las justificaciones, por la razón de que cualquier decisión política, y por consiguiente cualquier conclusión o ruptura de un acuerdo internacional, procura rodearse de toda clase de razones morales y otras. No podría tratarse, pues, de menospreciar la sociología, la historia o la economía. ¿Por qué, entonces, habría de menospreciarse la filosofía y la metafísica? Quiérase o no, la política está llena de filosofía y de metafísica y es soslayar los problemas el privarse arbitrariamente de estos datos esenciales. Esto también es valedero para la soberanía. Lo importante es captar el peso de una noción, analizar sus incidencias y su significado real, y no liberarse de él con toda tranquilidad con el falso pretexto de que la metafísica pertenece a una época remota. Por el contrario, se trata de un problema eterno, es decir, siempre actual. Lejos de aportar luz, los métodos discriminatorios caen en la confusión. Pretenden construir la comunidad internacional sobre las ruinas de la soberanía. ¿Dónde están estas ruinas? Además, supone inconsciencia el suprimir la soberanía con el pretexto de que sea metafísica, y volver a introducir de manera intemperante una metafísica fraseológica en el concepto de comunidad internacional, atribuyéndole el prestigio de virtudes morales y el papel de protectora de valores. El lector de los *Tratados de derecho internacional* sólo puede extrañarse de la imprecisión de la noción de comunidad internacional: una especie de baratillo de la moral, de la política, del derecho, de la economía, de la historia y filosofía de la historia, cuya vaguedad es lugar común para la definición, como sucede con la poesía, según Valéry. Al igual que la política, la moral y el derecho no se dejan aplastar con impunidad ni tampoco con

ingenuidad. La comunidad internacional, tal como se la describe habitualmente, parece ser obra de aprendices de filósofos, que aspiran al papel de brujos políticos. Esta es la razón por la cual, sin duda, no es ocioso recordar estas palabras de Nietzsche: «La creencia en la moral no es moralidad; hay casos —y el de los filósofos es uno de ellos— en que esta creencia es sencillamente una inmoralidad» (541). Nada demuestra que una sociedad dominada por un juez-árbitro sea más justa que la sociedad dirigida por un hombre político. Incluso existen sólidas razones para que la justicia en ella se encuentre muy desacreditada si los hombres siguen siendo lo que siempre han sido. El advenimiento de lo judicial como poder autónomo en las sociedades modernas no disminuyó en absoluto los crímenes ni la violencia, sin contar con que, para ejecutar sus sentencias, el juez necesita del poder político, guardián de la fuerza pública. Tampoco podemos saber si la comunidad internacional será democrática, como espera la mayoría de sus partidarios, pues —Montesquieu y otros lo han repetido con bastante frecuencia— el despotismo conviene a las colectividades políticas que dominan amplias extensiones territoriales. Sea como sea, todas estas consideraciones pertenecen al campo de la pura especulación, y el pro y el contra tienen teóricamente las mismas posibilidades de representar la verdad, ya que ninguna experiencia puede invalidarlos. Nada nos prohíbe pensar que estas construcciones sean del tipo de las que, según Nietzsche, inventan «otro mundo para poder calumniar y ensuciar este mundo» (542). Parece más justo decir, siempre con Nietzsche, que «la humanidad es la suma de potencia cuyo empleo y dirección se disputan los individuos» (543). En efecto, vemos por experiencia histórica que las colectividades políticas, así como también las que parecen estar más ligadas a la promoción de la justicia universal en la igualdad, obran efectivamente en función de la soberanía y sólo aparentan conformarse con la idea de una comunidad internacional. Parece, pues, que la primera de estas nociones posee una tenacidad casi inquebrantable, que la otra no posee.

---

(541) F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance,* trad. (francesa) Bianquis, t. I, libro I, & 58, París, 1947, p. 49.

(542) *Ibíd.*, t. I, lib. I, & 210, p. 103.

(543) *Ibíd.*, t. I, lib. I, & 316, p. 148.

¿Cuál es, entonces, el significado de la noción de comunidad internacional? Los que están considerados como los primeros teóricos del derecho de gentes, F. de Vitoria, Suárez y Grotius, ya nos lo dicen claramente. Muchos de sus lectores modernos creen encontrar una especie de incoherencia entre su afirmación del principio absoluto de la soberanía estatal, limitada solamente por los deberes de justicia y las exigencias del bien común o de la «recta razón», y su elaboración de la noción universal de la unidad del género humano, base del derecho de gentes. Se les alaba por haber tenido la intuición de la sociedad internacional, noción atrevida que, desgraciadamente, afirmaron con demasiada timidez, prisioneros de las ideas de su época, así como del concepto de la soberanía estatal. Nos parece que esta interpretación es el resultado de una mala lectura, ya que los críticos modernos, prisioneros de las actuales ideologías y particularmente del historicismo progresista, se niegan a interrogarse sobre la naturaleza del derecho internacional. En vez de establecer una fácil comparación entre las ideas actuales y las de aquellos ilustres antecesores (para demostrar nuestra seudo-superioridad), sería mejor preguntarse si estos últimos tuvieron una noción exacta del derecho internacional. Nos parece que sí, que lo entendieron bien. El concepto de comunidad internacional es el postulado o el presupuesto indispensable del derecho de gentes, sin el cual el derecho internacional se reduciría a un empirismo puro, a un sencillo libro de tratados y convenciones establecidos entre las soberanías estatales. F. de Vitoria, Suárez y, sobre todo, Grotius, han visto claramente que la idea de sociedad internacional es una exigencia de la razón que hay que plantear en el comienzo de cualquier reflexión sobre el derecho de gentes, pero que no es una realidad histórica, pues únicamente la división del mundo en soberanías independientes, lo es (544). Es, única y exclusivamente, un postulado

---

(544) Hay que dar, desde este punto de vista, plena aprobación a lo que CH. DE VISSCHER dice en *Théories et réalités en droit international public*, p. 117: "La doctrina clásica del derecho de gentes se basa en el postulado de una sociedad internacional, en la cual se ordenan y subordinan las soberanías por el bien común de los hombres." Si la idea de la sociedad universal del género humano pudiera ser otra cosa que una hipótesis puramente jurídica, el derecho internacional perdería su significado y su razón de ser. En efecto, por definición, este derecho supone una pluralidad de Estados independientes y soberanos que sostienen entre ellos relaciones llamadas internacionales. Si la sociedad universal

que condiciona la teoría del derecho internacional y le da coherencia y lógica. En ningún caso podría considerarse como un hecho seguro o en función de una construcción en vías de realización concreta y efectiva. El error residiría en considerar como demostrado lo que no es sino un presupuesto. En el fondo, tanto política como jurídicamente, el pensamiento de los primeros teóricos del derecho de gentes nos parece perfectamente coherente y, sobre todo, muy profundo. En efecto, sólo existe una posibilidad de paz entre los Estados cuando se reconoce la unidad del género humano y se procura dar a la comunidad internacional la forma de una amistad entre las distintas unidades políticas basándose en un derecho que respeta sus particularidades y su originalidad.

109. Las tres soluciones internacionales.

Todas estas observaciones nos ayudan a ver con mayor claridad las cuestiones de la amistad política. Teóricamente, sólo hay tres posibles soluciones:

1) O bien el Estado mundial del que hemos hablado anteriormente, en el sentido en que realizara la amistad en el primer sentido político: el de la fraternidad universal. Existen pocas posibilidades de que este Estado pueda nacer con el consentimiento unánime de las unidades políticas que abandonasen toda su soberanía en beneficio de una unidad mundial, única y fraterna, de esencia democrática. Es mucho más probable que, si aquel Estado naciera algún día, fuese de carácter imperial, es decir, que una de las potencias soberanas lograra, gracias al progreso de la técnica de guerra y a la superioridad de sus fuerzas, dominar el

del género humano existiera políticamente, el derecho internacional sería inútil, pues una sociedad de este tipo precisaría únicamente de un derecho interno universal. Se deduce de todo ello, que sólo las relaciones internacionales son realmente políticas, por el hecho de que dependen de voluntades políticas y de que el derecho internacional es una construcción de juristas sin verdadera consistencia política, ya que le faltan la obligación y la sanción, y siempre le faltarán mientras exista un pluralismo de soberanías. Sólo existen dos soluciones: o bien el mundo seguirá dividido en Estados múltiples y el derecho internacional tendrá un sentido idéntico al que siempre tuvo desde su origen, o bien las soberanías se disolverán en un Estado mundial único y ya no existirá el derecho internacional. En otros términos, la realización de los seudo-objetivos del derecho internacional significaría su desaparición.

conjunto del mundo. El Estado mundial sería sin duda el estado supremo del imperialismo.

2) O bien nuestro planeta sería dividido en dos soberanías rivales, que mantendrían la paz gracias al miedo recíproco a las represalias, por lo menos mientras sus fuerzas se equilibraran y hasta que la una pudiese atacar impunemente a la otra en los límites «tolerables». Sería una situación de pura enemistad, pues hasta los circunstanciales acuerdos entre los dos antagonistas servirían para alimentar su rivalidad.

3) O bien el mundo seguiría estando dividido en una pluralidad de soberanías, cuando menos en tres. Es la situación histórica con alternancia de amistad y enemistad, según el sistema de la alianza, pues un sistema semejante supone, por lo menos, tres protagonistas. Se podría suponer, por tanto, que en el caso de la trinidad, uno podría permanecer neutral. En realidad, en una situación de esta clase, la neutralidad no tendría sentido, pues para sobrevivir, la tercera soberanía estaría obligada a aliarse con la menos amenazadora de las otras dos soberanías, ya que el fracaso de aquélla nos haría volver a la segunda solución, y en breve plazo, al imperio mundial, pues, en caso de victoria, el aliado la absorbería a su vez. La trinidad parece, pues, una solución más peligrosa que la multiplicidad de soberanías; una situación que existe desde que hay historia, situación que podría ser duradera.

Parece ser, pues, que la amistad política bajo el aspecto de la alianza está en estrecha y hasta necesaria conexión con el pluralismo de las soberanías. Ciertamente, se puede, en nombre de su pacifismo esencialmente ligado a las palabras, proscribir la palabra alianza del vocabulario político corriente, si se juzga este sistema como el origen de las guerras; sin embargo, no se vencería por ello la realidad y el peso de las necesidades. A defecto de la noción, las soberanías seguirán comportándose en un sistema plural, de acuerdo con el principio de las alianzas, y si es preciso, bajo la apariencia de un vocablo más lenitivo. Una posibilidad parece excluida: la de un sistema internacional con una pluralidad de soberanías, que permaneciese extraño a cualquier alianza. En resumen, la alianza es contradictoria con un sistema político planetario único o dualista, pero casi inevitable en un sistema de tres

o más unidades. En todo caso, los partidarios del sistema monopolista del Estado mundial, así como del sistema dualista, se ven en la obligación de suprimir de su vocabulario la palabra autodeterminación, que es contradictoria con estas soluciones. La totalidad excluye la libertad, ya que suprime la elección. El estado mundial corre el riesgo de consumirse en querellas teológicas: ¿el Todo y lo Unico son todavía libres? (545).

II

LA ENEMISTAD

110. Enemistad y particularidad.

Al lado del doble aspecto de la amistad política hay que destacar del anterior análisis que el concepto de amistad política tiene un *contenido positivo.* El amigo el algo distinto del no enemigo, es un compañero temporal o permanente, escogido voluntariamente para un fin determinado. Sin embargo, contrariamente a la amistad propiamente dicha entre personas individuales, la amistad entre unidades políticas autónomas, al tener como base una meta común, es inseparable de un *enemigo actual o virtual.* Su significado está, pues, determinado en parte dialécticamente, por la existencia de un enemigo. Esto quiere decir que la amistad bajo la forma de la alianza tiene un significado político eminentemente contrario al que se refiere a la fraternidad del género humano. A decir verdad, la realización integral de la sociedad universal y fraternal del género humano tendría como consecuencia, no sólo

(545) Aquí se plantea un problema que la ciencia política descuidó casi enteramente, con excepción de los trabajos de Tibor Mende, de R. Aron, *La guerre et la paix entre les nations,* y de C. Schmitt, *Théorie des Partisanen,* Berlín, 1963: La cuestión del tercero en política. El error consiste en creer que el Tercero siempre sería neutral, a pesar de la identificación actual entre Tercer mundo y neutralismo o política de no-alineación. La idea de ciertos hombres políticos, de constituir un tercer bloque, demuestra que no es así. El tercero interviene también en el juego político, como lo indica la expresión de "*política* de no alineación". Su intervención vuelve más compleja la relación amigo-enemigo, por el hecho de que, en general, se trata, bien sea de una amistad y enemistad disimuladas, o bien de un esfuerzo para modificar la distribución existente entre amigo y enemigo, es decir, una relación naciente destinada a trastornar el equilibrio que existe.

la supresión de cualquier estructura estatal, sino también la de cualquier enemistad política; lo que significaría por tanto, el final de toda política. Se trata, pues, de demostrar por qué la noción de enemistad es inherente al concepto de lo político, es decir, por qué no podría haber política sin un enemigo *actual o virtual.*

Hemos mencionado varias veces que lo político es una esencia con vocación particularista y no universalista. No sin razón, las doctrinas y teorías dirigidas hacia un fin universal ignoran lo político, o bien se proponen eliminarlo en el curso de su futuro desarrollo. Así que, en la medida en que el clero y los intelectuales pretenden ser servidores de lo universal, no pueden sino ser hostiles a la política o bien manifestar hacia ella irritación o desdén. Por otra parte, también resulta absurdo hacer política consigo mismo o para sí, al igual que, en un todo homogéneo, el Dios único no es un ser político. Unicamente el politeísmo es una visión política del más allá. De igual modo, la sociedad humana global, enteramente reconciliada consigo misma, tal como la anuncia el marxismo, tampoco podría ser política. Sólo se hace política con otro, pero este otro debe representar una potencia rival. En el fondo, esta última proposición no es del todo justa. Una rivalidad entre personas singulares, sólo se convierte en política a condición de apoyarse, de uno y otro lado, en partidarios y grupos particulares más o menos organizados que forman la base de la potencia. Sólo por analogía se puede hablar, con Max Weber, de la política de una mujer hábil al frente de su casa. Toda política supone, por una parte, pluralidad de grupos; por lo menos, dos (ciudades, Estados, partidos, clases, etc.), y por otra parte, una rivalidad de potencia o una voluntad de dominación entre estos grupos. Desde este punto de vista, la política determina las relaciones de potencia, a la vez entre los distintos grupos en el interior de una misma unidad política y entre las unidades políticas independientes, cada grupo o unidad política definido por la particularidad de sus intereses, de su programa de acción y de su meta; en resumen, por la particularidad de su razón de ser.

Cualquier divergencia de intereses, sean de naturaleza religiosa, económica u otra, puede en todo momento convertirse en rivalidad o conflicto, y este conflicto, en cuanto toma el aspecto de una competición de fuerzas entre los grupos que representan esos

intereses, es decir, en cuanto se afirma como una lucha de potencia, se vuelve político. Naturalmente, las modalidades de las relaciones entre grupos de intereses divergentes o competidores pueden ser muy variadas; los rivales pueden establecer entre ellos un *modus vivendi* provisional por medio de transacciones o compromisos, o bien ponerse de acuerdo para someter su conflicto al arbitraje de una autoridad superior o neutral cuya decisión respeten, o bien pueden unirse contra un tercero para tratar de debilitarlo o aniquilarlo. Lo que aquí nos interesa es que cualquier conflicto entre grupos puede *siempre* evolucionar, aunque únicamente sea por la voluntad de uno solo de los antagonistas, hacia la competición de fuerzas con el recurso de la violencia; de ahí la situación de hostilidad. Nadie puede negar que un conflicto que se convierta en rivalidad de potencia se hace inmediatamente político y que en aquel momento existe el riesgo de una enemistad que puede desembocar en violencia. Se comprende fácilmente que seres que tienen intereses comunes se agrupen, pero cuando la defensa de estos intereses es asumida por asociaciones rivales, es evidente que intervienen otras razones, generalmente de naturaleza política. Por motivos políticos, la división y la enemistad se introdujeron en la resistencia, en los grupos de los antiguos combatientes y deportados políticos. Tomemos el ejemplo del pluralismo sindical en Francia. La C.G.T., al igual que la F.O. y la C.F.T.C. y los sindicatos autónomos, pretenden igualmente defender la causa de los trabajadores. La división en centrales sindicales rivales no tendría ninguna razón de ser si, al lado de ese interés común, estas distintas organizaciones no estuvieran cada una directa o indirectamente al servicio de otro interés particular de naturaleza política. Puesto que, más allá del mismo interés económico o social (en cuyo nombre es generalmente bastante fácil conseguir la unidad de acción), estas organizaciones persiguen también una meta política, la división sindical tiene un sentido y existe el riesgo de una hostilidad en caso de una demostración de fuerzas. La federación sindical de los estudiantes, el U.N.E.F., dejó de ser la única representativa en cuanto el particularismo político, avivado por la demostración de fuerzas que constituía la guerra de Argelia, sacudió el medio estudiantil. Podrían multiplicarse hasta el infinito los ejemplos elegidos en la actualidad inme-

diata o en la historia pasada, que demostrarían que lo político divide, particulariza, es decir, vive de polémicas, de conflictos y de enemistades que corren el peligro de desembocar en la violencia. ¿Vale la pena insistir sobre esta evidencia, que no es más que cosa trivial? Sí, porque sin cesar nacen nuevas teorías políticas que se niegan a reconocer en la relación del amigo y enemigo la validez de un presupuesto de la política. Habría que atraer la atención sobre el significado del constante renacimiento de estas teorías, si sus partidarios no sucumbiesen al presupuesto de la enemistad desde el momento que emprenden el camino de la política práctica, y no confirmaran así, con la misma constancia, su evidencia. En realidad, las teorías que niegan el enemigo político suscitan indefinidamente el enemigo en la medida en que precisamente quieren ser las únicas «verdaderas», lo que significa políticamente exclusivas por negación de las demás.

Niegan el presupuesto del enemigo en nombre de una filosofía de la historia y de la humanidad futura, desdeñando la experiencia y la historia, es decir, que cierran los ojos a la realidad en nombre de lo que no existe, de lo que todavía no existe, porque es admitido implícitamente que todo lo que vemos desde siempre ya no será verdadero mañana. ¿Para qué hacer polémica con este tipo de construcciones y de ficciones? A propósito del no-ser, los argumentos en pro y en contra pierden igualmente todo alcance, esto sin considerar que con hipótesis sobre lo inexistente no se comprende nada de la esencia de una cosa, y tampoco de lo político. Imaginar un mundo político sin enemigo y sin guerra es lo mismo que figurarse una moral liberada de todo mal, una estética desprovista de todo concepto de fealdad, o también negar todo valor epistemológico al error. Tal vez sea posible transformar la naturaleza humana con procedimientos técnicos, pero podemos preguntarnos si aquel nuevo ser sería todavía un hombre. Por ahora, en espera del nacimiento del monstruo, uno se contenta con negar teóricamente la naturaleza humana. Una cosa, sin embargo, nos parece segura: mientras subsista la política, habrá un enemigo. En el fondo, todas las teorías sobre una política sin enemigo plantean una cuestión filosófica fundamental: la de la relación entre concepto y experiencia. Discuten que la noción de enemigo sea inherente al concepto de lo político en nombre de una política que no existe, es

decir, de una utopía, como si el concepto pudiera ser una pura ficción separada de la experiencia. Un concepto es condición de inteligibilidad, únicamente si existe lo sensible en lo inteligible; es informador de la experiencia porque existe percepción en el concepto. No es vano volver a expresar aquí esta verdad elemental: concepto e idea no son sinónimos. El concepto de una política que no existe, ya no es un concepto de lo político, pues sería un concepto sin objeto, una forma sin materia. Se puede negar, en nombre de un concepto de la Providencia, la existencia del mal; esto no impide que el hombre conserve la conciencia del mal. En el mismo sentido, el concepto de una política sin enemigo ya no es política. Este prejuicio «idealista» tiene como origen un malentendido sobre la noción de ciencia política. A menudo se entiende con ello el estudio histórico de las distintas doctrinas y teorías políticas, desde las más utópicas hasta las más «realistas». Sin embargo, el estudio científico de la obra de Campanella o de T. Moro todavía no significa que las teorías de estos dos autores sean politológicamente verdaderas, como tampoco el estudio científico de la opinión transforma cualitativamente la opinión en verdad científica. Existe otro aspecto de la ciencia política, generalmente descuidado, que consiste en estudiar objetivamente el fenómeno de lo político como tal. Pocos son los politólogos que emprenden este camino, ya que también en nuestros actuales *Institutos de ciencia política* los estudiantes se familiarizan, sobre todo, con las distintas doctrinas y teorías políticas, y casi nunca se les brinda un curso sobre el fenómeno de lo político. Será vano presentar al politólogo la idea seudo-marxista o seudo-cristiana de una política sin enemigo: su tarea es, a pesar de todo, estudiar lo político como tal y no aceptar el punto de vista marxista o cristiano. La cuestión es saber si el análisis de la realidad política histórica confirma el hecho de que no hay política sin enemigo, y no adherirse por convicción y sin examen a una doctrina que pretende teóricamente lo contrario. Ninguna persona honesta discutiría al ser humano el derecho de creer lo que quiera y negaría la importancia de sus creencias, ya que podrían servir de hipótesis útiles. Desde ciertos puntos de vista de orden cetético, la hipótesis de una política sin enemigo puede llegar a ser científicamente útil, pero sería faltar a la honestidad intelectual el negar la realidad en nombre de la ciencia, para exaltar lo que no existe. Las

servidumbres del espíritu científico no siempre están de acuerdo con la generosidad huidiza del ideal. Existen también generosidades malsanas.

No hay ni tampoco podría haber política entre amigos, en el sentido propio de la palabra, cuando éstos no quieren sino la amistad y no una ventaja personal o bien un fin exterior a sus relaciones recíprocas. Por el contrario, los aliados continúan haciendo política, no solamente contra su común enemigo, sino también entre ellos, precisamente porque su meta no es la amistad por sí misma, sino su seguridad y su potencia respectivas, que ellos esperan acrecentar gracias a su acuerdo. Esto explica el que, a pesar de su alianza, los contratantes sigan siendo posibles enemigos. En efecto, un tratado de alianza se establece por una duración determinada y trata de puntos precisos, especificados en las cláusulas del contrato.

Por consiguiente, en el caso de un cambio en la situación política y en la relación de fuerzas, no es seguro que el tratado sea renovado y, en la medida en que juega la cláusula *rebus sic stantibus,* puede ser denunciado antes de término por uno de los contratantes actuando de manera soberana, si juzga que la alianza hace peligrar su seguridad o entorpece peligrosamente su política general. Llegado el caso, el aliado de ayer puede convertirse en el nuevo enemigo. Además, la política puede oponer a los aliados en la interpretación del tratado y también en los distintos sectores no cubiertos por la alianza. Puede ocurrir que las divergencias tomen tal envergadura, que los compañeros se vuelvan enemigos y rompan su acuerdo por razones exteriores al tratado. El caso es bastante frecuente para ser tomado en consideración en el curso del análisis. La conclusión se impone por sí misma: mientras el concepto de una política sin enemigo es incapaz de eliminar el *riesgo* de la enemistad, sigue siendo una pura ficción; diremos que es una utopía apolítica o intelectual de la política. Aunque pudiera ocurrir que un día la humanidad, en su conjunto, llegue a eliminar durante un tiempo determinado todo enemigo *actual* o *real,* y que el *riesgo* de la enemistad siga subsistiendo, sería un error creer en el advenimiento de una nueva política y en el final del régimen de la guerra, de la violencia y del miedo. Se ve con esto que la enemistad sigue siendo el elemento determinante, aun cuando no es más que *virtual,* bajo la forma de un riesgo.

111. POLÍTICA Y ENEMISTAD.

Estamos ahora capacitados para comprender por qué la idea de una política sin enemigo es contraria al concepto de lo político.

En primer lugar —no hacemos sino resumir en parte lo que hemos expuesto anteriormente—, tal concepción elabora un concepto de lo político por abstracción de las características esenciales de toda política, como la guerra, la violencia y el miedo. En estas condiciones, también podría imaginarse una religión y una economía liberadas, respectivamente, de la distinción entre lo sagrado y lo profano, y entre la escasez y la abundancia. Este concepto, además, no se ocupa de todas las diferencias que separan a los hombres: desigualdades raciales, religiosas, culturales, económicas y otras. El peso de la historia no es una fórmula de retórica. El antirracismo sólo tiene sentido porque existe un racismo y las dos doctrinas tratan igualmente del enemigo, sin contar con que el antirracismo es, a veces, racismo al revés. ¿Cómo poner fin a la desigualdad en el desarrollo económico, ya que el hombre no es ni el creador del suelo ni el distribuidor de las riquezas del subsuelo? No se borra de un plumazo el pasado histórico, religioso, cultural, de las naciones. ¿Cómo reabsorber el particularismo de las costumbres, de las tradiciones, de las legislaciones y de las instituciones? No hay evolución con sentido único. La cuestión es saber si, dada la diversidad inevitable de las religiones, de las culturas, de las economías y de las costumbres, es posible impedir absolutamente que sobre la base de estas diferencias se formen grupos particulares con el riesgo de la enemistad. Es inútil imaginarse la sociedad globalmente uniforme e idealmente liberada de toda enemistad, cuando se es incapaz de suprimir las desigualdades y los particularismos que, llevados al extremo, amenazan con desencadenar la hostilidad o, por lo menos, la implican virtualmente. ¿Cómo suponer que, un día, la humanidad entera tendrá un mismo interés y una sola meta? Y ésta es la condición necesaria para la supresión de los particularismos y, por consiguiente, del riesgo de toda hostilidad.

La gran debilidad de las doctrinas de la política sin enemigo es que no son más que afirmaciones gratuitas, indiferentes a sus propios presupuestos y consecuencias. No sirve de nada el responder que las contradicciones se resolverán un día mediante una dia-

léctica pacífica. ¿De dónde se saca este saber y esta certidumbre? ¿Qué es lo que puede autorizarnos a creer en ello? ¿En qué se basa tal creencia? Habría que suponer lo increíble, esto es, que de común acuerdo, todos los hombres renunciasen a las demostraciones de potencia. Declarar que esta seudo-política futura sería tan distinta de la que conocemos y hemos conocido, que es imposible imaginársela, es hablar por no callar. Lo más extraño es que cierto número de estas doctrinas se basan en una filosofía pluralista del valor. No existe razón para que el pluralismo sea un signo de pacifismo, ya que la enemistad presupone precisamente el pluralismo. Además, el «Valor» no es sino una palabra. A lo sumo, no existen sino valores, pues por definición sólo hay valores por comparación y confrontación. Además, la noción implica el más y el menos, es decir, la jerarquía, de manera que la confrontación puede ser amistosa, pero también hostil. Resulta verdaderamente absurdo ser partidario de una filosofía de valores y admitir al mismo tiempo que los valores son iguales, y todos igualmente dignos, y que deben convivir en la paz.

En segundo lugar, por el hecho de que estas teorías son anticipaciones puramente intelectuales de un porvenir imprevisible, conceden lógicamente la primacía a la razón (facultad de lo universal) sobre la voluntad (facultad de lo particular). Resulta que tienen tendencia a escamotear un aspecto muy importante de lo político, haciendo ver que éste es esencialmente, aunque no exclusivamente, un fenómeno de voluntad como todas las manifestaciones de la autoridad y de la opinión. Se objetará que ciertas doctrinas políticas preponderantes dan prueba de una voluntad general. En realidad, esta noción, lo mismo que la de conciencia colectiva, no tiene más que un valor analógico e hipotético; puede servir de principio regulador en la explicación y la comprensión; no es una realidad concreta. No basta con tener razón o bien obrar racionalmente o razonablemente para exorcizar al enemigo; éste se impone a nosotros por su propia voluntad, sin que lo hayamos escogido ni querido. «Aquel que es odiado, es el enemigo —dice Platón—, no aquel que odia» (546). Nadie es lo bastante crédulo para imaginar que un país no tendrá enemigos porque no quiera tenerlos. Esto no

(546) PLATÓN, *Lysis*, 213a.

depende de él. Tampoco es ocioso indicar que lo que ocurre con la negación del enemigo es lo mismo que ocurre con la negación de la política (como el candidato a un puesto político, que declara que no se ocupará nunca de política): a menudo es una excelente astucia y hasta un arma eficaz en la lucha política. ¿Qué puede hacer un país con pretensión pacifista, que se convierte a pesar suyo en el enemigo de otra unidad política, sino tomar las medidas indispensables para proteger su seguridad, concertar alianzas y armarse, o bien arreglarse para capitular en las mejores condiciones? Ante este tipo de manifestaciones de la potencia, las especulaciones teóricas resultan impotentes, pues un enemigo que tiene miras conquistadoras no se pregunta si está en lo cierto o no. Otra puerilidad es el creer que los pueblos o las clases puedan admitir que otro pueblo u otra clase hayan de constituir el pueblo y la clase verdaderos. Ninguna hegemonía, ningún imperio, ninguna potencia particular es eterna. Sólo el saber se transmite, no la voluntad. Retrospectivamente, el historiador puede demostrar que todos los conflictos armados del pasado hubieran podido solucionarse con un reglamento jurídico y pacífico. De hecho, estos cálculos olvidan un dato fundamental y determinante: la voluntad de potencia que siempre ha animado a los responsables políticos. Ninguna concesión, sino una capitulación total, hubiera impedido a Hitler hacer la guerra que él quería. También es pueril creer que una unidad política económicamente rica o políticamente potente se sometería a los deseos de los países pobres y débiles o aceptaría ser colocada en un plano de igualdad. Puede actuar por táctica, pero no sacrificará su potencia en el altar de la generosidad o de la paz.

A fuerza de menospreciar la voluntad y su corolario, la potencia, para confiar solamente en la razón intelectualista y en sus construcciones anempíricas, no hace sino hundirse en los prejuicios y la incomprensión. Es falso creer que el enemigo pertenece a la edad bárbara de la humanidad y que el desarrollo de la civilización se caracterizará por la sustitución de la guerra por la paz (547).

(547) "La guerra y la paz, que el vulgo imagina como dos estados de cosas que se excluyen, son las condiciones alternativas de la vida de los pueblos. Se atraen la una a la otra y se definen recíprocamente, se complementan, se sostienen, como términos inversos, pero adecuados e inseparables, de una antinomia. La paz demuestra y confirma la guerra; la guerra, a su vez, es una reivindicación

La filosofía de Spencer, que cree que el predominio de la sociedad industrial sobre la sociedad militar hará decrecer progresivamente el número y los riesgos de guerra, es sólo una mira del espíritu, porque no tiene en cuenta el fenómeno de la potencia y porque asigna la hostilidad a un cierto tipo de sociedad, cuando es inherente a toda sociedad. La forma de la guerra es la que cambia con las sociedades, sin desaparecer aquélla. El espíritu bélico no está ligado a una casta militar, y las masas y la democracia no son pacíficas por naturaleza. El prejuicio, a la vez economista e historicista, amenaza con traicionar el análisis, pues las guerras no terminarían el día en que se volvieran inútiles económicamente. Buscan sus motivos en los principios, en las ideologías, o simplemente en la voluntad de dominación. Puesto que el espíritu divide, también él es guerra. A fuerza de buscar las causas «verdaderas» de la guerra, se acaba por olvidar el juego complicado de los pretextos en el cálculo del que busca un enemigo, sea por espíritu de conquista, sea por ideología. El mito de la causalidad última es tan nefasto como el mito del fin último. R. Aron observa con razón que «los efectos de la sociabilidad industrial son contradictorios, favorables a la guerra en ciertos aspectos, a la paz en otros» (548). Es, pues, presuntuoso fiarse de la historia y pensar que la fuente de los conflictos se encuentra en la antítesis de lo antiguo y de lo moderno, y que la victoria del espíritu nuevo (que el socialismo considera como pacífico después del liberalismo o del cristianismo) engendrará la sociedad sin enemigo. En virtud del particularismo de la voluntad y del carácter divisor del espíritu, lo nuevo presenta siempre varias versiones rivales. Las monarquías han encontrado su enemigo en otras monarquías, los pueblos en otros pueblos, las democracias burguesas en otras democracias burguesas, y ya surge el enemigo en medio de los regímenes proletarios, sin contar la enemistad de los hermanos enemigos en comunismo. Se dirá que ésta es una observación pesimista y reaccionaria. La cuestión es saber si vale más negar el hombre en provecho de una idea utópica del hombre, ya que el verdadero pesimismo quizá consista en no creer

---

de la paz." PROUDHON, *La guerre et la Paix*, París, 1927, p. 63-64. En la medida en que la guerra es "la manifestación más grandiosa de nuestra vida individual y social", "pertenece tanto a la civilización como a la barbarie". *Ibíd.*, p. 56.

(548) R. ARON, *La société industrielle et la guerre*, París, 1959, p. 76.

en el hombre tal como es y en sus verdaderas capacidades, es decir, prejuiciando lo que no es. Además, se encuentran prejuicios a derecha e izquierda, y el peor de los prejuicios es el creerse libre de ellos.

La razón es universal, o bien, según el lenguaje de ciertos filósofos, el Estado moderno tendría que realizarse en lo universal; esto se dice con mayor rapidez que se comprende. De hecho, por esencia y por existencia, el Estado pertenece a la categoría de lo particular. Hemos visto que lo político no es una esencia con vocación universalista, pues no hay que confundir el universalismo con el carácter «englobante» de la política, en la medida en que existe una primacía de la relación política sobre las otras relaciones sociales, por el hecho de que aquélla manda en cierto aspecto en el conjunto de la vida de una colectividad (549). Pero, sobre todo, el concepto de universalidad, cuando se aplica a la política, dista mucho de ser unívoco. Los fines últimos que las distintas doctrinas atribuyen a lo político son, en general, todos buenos, por la causa misma de su pretensión universalista, a pesar de que no escapan a la enemistad en cuanto se trata de concretarlos por los conductos de la política. Tropezamos aquí con una contradicción insuperable; por su concepto, la universalidad es negadora de toda enemistad. Puesto que es el contrario dialéctico de lo particular, desgraciadamente nunca llegamos a realizarlo como tal independientemente de lo particular. Todo lo que podemos hacer es pensar lo universal por intermedio de un fin último que pretende el universalismo, sea a través del cristianismo o del comunismo, o bien a través de la justicia, de la paz, de la igualdad o de la caridad. Por sí mismo, lo universal es sólo un puro concepto lógico que toma un significado existencial en virtud de un fin último, necesariamente particular, ya que hay varios fines, de manera que se puede hablar de un reino de fines. Desde el momento que el particularismo político se introduce en aquel reino, lleva consigo la rivalidad y el peligro de enemistad, lo que es inevitable, ya que lo espiritual sólo tiene un alcance práctico cuando adopta una orga-

---

(549) Esta diferencia entre lo "englobante" y lo universal se ve, por ejemplo, en el análisis que R. Aron hizo de los distintos sentidos (también equívocos) de la palabra política, al principio de su *Sociologie des Sociétés industrielles, Esquisse d'une théorie des régimes politiques,* p. 1-5.

nización temporal, es decir, si recluta fieles, creyentes, militantes, partidarios. Es un error, pues, imaginar el reino de los fines como necesariamente pacífico, pues la pluralidad de los fines últimos particulariza lo universal, que es a lo que cada uno de ellos aspira. Sin duda, el cristianismo, el liberalismo y el comunismo preconizan la neutralización y hasta la negación de lo político y del enemigo, pero únicamente en el nivel del proyecto, no en el nivel de los medios y de la actividad concreta.

Todas las dificultades no están aún vencidas, pues surge otra objeción, la más fuerte de todas, que se puede expresar de la siguiente manera: no existe ninguna razón que nos permita deducir de la alternativa amigo-enemigo la imposibilidad de una organización mundial, pues esta alternativa proviene del estado de naturaleza en el cual se encuentran actualmente las relaciones internacionales: no significa que siempre será así en el futuro. Independientemente de lo que hemos dicho con anterioridad sobre el Estado mundial, esto significa que la relación amigo-enemigo no es un presupuesto de lo político, sino la consecuencia de la división del mundo en una pluralidad de unidades políticas. Por consiguiente, si esta división acabara, la pareja amigo-enemigo perdería el significado constitutivo de lo político que nosotros le atribuimos. En realidad, la relación amigo-enemigo no considera contradictoria la posibilidad de una organización de esta clase. Indica esto: en la eventualidad de un Estado semejante, o de una organización, se trata de saber si esta estructura aún tendrá un carácter político o bien si será una sencilla «sociedad espiritual». En efecto, si no fuera política, ya no sería un Estado, ni tampoco una unión de Estados, habida cuenta de que «el concepto de Estado presupone el concepto de lo político» (550). En otras palabras, no hay política porque existan Estados, sino que existen Estados porque el hombre es un ser político. Admitamos que los Estados se disuelvan en una organización única que abarque el conjunto de la tierra; queda por contestar la siguiente pregunta: ¿el riesgo de la enemistad será suprimido en ella? En efecto, todo gira alrededor de este punto. Una contestación afirmativa, basada en argumentos positivos, implicaría naturalmente que la relación amigo-enemigo

(550) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, & 1, p. 20.

tendría sólo un valor histórico y que sólo sería la consecuencia de la pluralidad de las unidades. Pero, mientras el hombre siga siendo hombre, está excluida una contestación similar y los argumentos válidos son imposibles de encontrar. Habría que sacar, en este caso, la conclusión de un decaimiento de la potencia, así como la posibilidad de una política entre amigos, en el sentido propio del término: lo que es contradictorio. En el fondo, esta objeción quisiera hacer de la enemistad una cuestión de voluntad, una invalidez de la sociedad, que podría o debería ser rechazada con el rigor de un razonamiento. Por ello, invierte los términos del problema: toma el peligro de enemistad como una consecuencia de la pluralidad de los grupos (estados, ciudades, partidos, clases y otras estructuras políticas posibles), mientras ella es su condición, su principio.

Así aparece claramente la razón por la cual y en qué sentido la noción de enemistad es inherente al concepto de lo político. La πολιτικὴ πραγματεῖα siempre se ha basado en una πολιτεῖα o régimen propio de una ciudad particular que, como tal, depende de la voluntad de un poder. Este hecho contiene una doble particularidad: el modo propio y contingente de la organización interna contra la cual pueden levantarse los partidarios de otro modo de organización (enemigo interno), y la existencia de la ciudad como unidad política particular entre otras ciudades que pueden levantarse contra la primera por varias razones, económicas, ideológicas, religiosas o propiamente políticas (enemigo exterior). Los partidarios de una sociedad de organización mundial sin enemigo, confunden dos conceptos: el de lo político y el del cosmopolitismo, que siempre tuvo, desde la época de los estoicos, un significado moral. El hecho de que este último término contenga en su composición la noción de πόλις, es origen de muchos malentendidos y de muchos equívocos de la filosofía política moderna, porque puede hacer creer que la solución de lo político está en la universalidad. La cuestión es saber si la solución de la política está fuera de sí misma, si es que en realidad es razonable hablar de una solución global y definitiva de la política, ya que, en buena dialéctica, lo universal sólo tiene sentido gracias a lo particular, y recíprocamente. Hay que comprender con esto que, para los hombres que nosotros somos, lo universal no es aún una solución, pero sigue siendo un

problema, del mismo modo que la diversidad de las particularidades. Comprendido así, el cosmopolitismo ayuda indirectamente a entender lo político, pero no es lo político ni tampoco la política, como tampoco lo universal es lo particular. Por consiguiente, creer en una sociedad política sin enemigo es lo mismo que creer en la posibilidad en el universo humano, de una disolución de lo particular en lo universal. Dios no es un habitante de la Tierra.

Si se considera al cosmopolitismo tal como es, es decir, una construcción intelectual que tiende al ideal del ciudadano del mundo en una sociedad sin enemigo, permanece moralmente inatacable y no se podría reprochar a nadie el querer vivir de acuerdo con esta norma, si lo hace con sinceridad. Lo que sí es discutible es que la política evolucionaría por necesidad interna hacia este ideal. Semejante fin es extraño a la política, porque es su negación. Por el contrario, como ya hemos visto, la enemistad o el peligro de enemistad son inherentes a lo político, tanto conceptual como existencialmente, a causa del carácter específicamente particularista de la actividad política. A menos de negar la naturaleza humana y, sobre todo, la potencia que va ligada a las manifestaciones de la voluntad, no se ve término a la pluralidad de las unidades políticas y de los particularismos de toda clase, en los que se basan. También el Estado mundial, en la medida en que sigue siendo una estructura política —y en este caso no puede tratarse sino de un imperio mundial en manos de un poder particular—, no podría suprimir el peligro de enemistad entre los grupos políticos internos. En resumen, el enemigo es inherente a la vida política, en la medida en que es una manifestación de potencia basada en el antagonismo de las voluntades, sean cuales sean los pretextos de la predicción: ideología nacionalista o universalista. Por consiguiente, si el Estado niega el pluralismo desde el punto de vista del derecho interno, hace de él su base desde el punto de vista externo. En este sentido, el derecho internacional siempre será imperfecto, porque está basado a la vez en la pluralidad efectiva de las unidades políticas y en la hipótesis moral de una sociedad cosmopolítica del género humano. Hay que aceptar, pues, la idea de Carl Schmitt: «La pluralidad de los Estados proviene del concepto de lo político. La noción de unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y, por este hecho, la coexistencia de otra unidad política.

Esta es la razón por la cual habrá varios Estados mientras haya un Estado en la Tierra» (551).

En resumen, la enemistad está relacionada con la simple coexistencia de los Estados o grupos políticos; quiere decirse que éstos son espontáneamente rivales, aunque sean democráticos. No hay que imaginarse que la política prescindiría de sus características en las fronteras de las democracias. «Las relaciones entre Estados —dice R. Aron— siempre fueron hechas con conflictos entre voluntades de potencias rivales» (552). Ciertamente, esta enemistad perpetua irrita la razón, pero no es refugiándose en el cosmopolitismo como se la logrará dominar. Incapaz de reabsorberla, no puede prácticamente hacer otra cosa sino procurar encontrar un equilibrio entre las embriagueces pacifistas y las desmesuras de la enemistad (553). Tampoco esta solución podría consistir en una dosificación de la enemistad, que no es una noción cuantitativa, susceptible de lo más y de lo menos. Esto significa que el equilibrio es, asimismo, un efecto de potencia. En estas condiciones es inútil pronunciar la abrogación del enemigo mientras subsistan varios Estados o grupos políticos independientes.

No hay independencia política sino en un sistema pluralista. Es lástima que la filosofía política no se haya interesado por esta correlatividad, aunque sólo fuese para ahorrarse cierto número de contrasentidos. Así, es contradictorio erigirse en el campeón de un fin universalista en política y sostener al mismo tiempo los nacionalismos o el principio de autodeterminación, pues la multiplicación de los Estados aumenta los riesgos de enemistad. Por otra parte, es inútil acusar al concepto de soberanía, atacar su contenido metafísico y sus aspectos históricos; el pluralismo de los Estados —y, por consiguiente, el derecho internacional— necesita, sin embargo, de esta soberanía, igual que necesita la independencia. Antes que los juristas, y en particular Bodin, hubiesen inventado este concepto, los Estados o ciudades independientes actuaban ya de acuerdo con esta norma. Si hoy en día otros juristas procuran suprimir el término, no por esto hay que creer que podrán suprimir

---

(551) CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, & 6, p. 54.

(552) R. ARON, *Polémiques*, París, 1955, p. 25.

(553) Sobre esta política de la razón, consultar mi estudio sobre "La Passion de la politique", en la revista *Foi et Vie*, n.º 2, p. 52-53.

la realidad política que encubre. Es francamente absurdo decir que el derecho internacional limita la soberanía, no sólo porque no hay autoridad superior capaz de obligar a un Estado a respetar sus compromisos hacia los demás, sino, sobre todo, porque, conceptualmente, no puede haber derecho internacional salvo si existen Estados soberanos (554). En caso contrario, en efecto, el derecho internacional se transformaría en derecho interno de la potencia soberana capaz de ejercer esta obligación. La verdad es que el número de Estados soberanos puede variar con el tiempo; sin embargo, la disminución cuantitativa de los Estados soberanos por la organización de Federaciones o de Uniones y por las conquistas imperiales, no dañan la noción de soberanía desde el punto de vista conceptual, ni tampoco la limitan: un estado federal actúa soberanamente, al igual que un Estado unitario (555). Puede ser que ciertos Estados gocen, jurídicamente, es decir, desde el punto de vista del derecho internacional, y no políticamente, de la soberanía, cuando son, por ejemplo, satélites de una potencia hegemónica que no les deja libertad para determinar sus instituciones y su política extranjera. Entonces, y únicamente en este caso, la soberanía no es más que una ficción, carente de base política. En otras palabras, el derecho internacional pierde todo significado en cuanto se esfuerza en suprimir la soberanía, y correlativamente, en cuanto se propone construir una sociedad sin enemigo (556).

A pesar de los términos inspirados en el vocabulario musical (concierto, orquesta, armonía, etc.), no hay posibilidad de que el derecho internacional llegue a poner definitivamente fin a la caco-

(554) La distinción entre soberanía interna o intraestatal, y soberanía externa o interestatal, no tiene ninguna validez conceptual y no representa más que una comodidad metodológica. En otras palabras, no existen dos especies de soberanías. Esto es evidente. Cuando una unidad política no es libre de decidir sobre la excepción ni de otorgarse constitución y las leyes que quiere, significa que depende de otro Estado. El principio de la no injerencia en los asuntos internos de un Estado es, pues, al mismo tiempo, la afirmación de la soberanía externa e interna.

(555) Esta cuestión ha sido tratada en la primera parte del libro de F. ROSENSTIEL, *Le principe de supranationalité*, París, Pedone, 1962.

(556) Señalemos de paso que resulta ridículo decir que la soberanía es ficción, porque es un concepto metafísico. En tal caso, también se tendría que hacer el mismo reproche al derecho, a la ciencia, a la economía, a la política y, en general, a las demás actividades humanas, ya que todas contienen tanta metafísica como el concepto de soberanía. Es penoso encontrar todavía en nuestra época objeciones de este tipo, cuando se sabe que el positivismo es también un vehículo de la metafísica.

fonía de los monólogos. Se pueden poner al unísono diferencias raciales, culturales, religiosas, económicas o históricas, como se pueden mezclar en un mismo conjunto los sonidos de distintos instrumentos (557). Una constante sospecha mantiene los celos de las soberanías, pero, sobre todo, la enemistad no se puede reformar ni en su concepto ni en sus efectos. Por ridículas que puedan parecer las susceptibilidades de los particularismos, cada unidad política, a menos que esté aplastada por una fuerza superior, quiere seguir siendo dueña de su honor, de su legitimidad, de la definición de sus intereses vitales, aunque los conciba de una manera errónea. Al nivel de los Estados, la libertad es también el derecho al error.

112. El concepto de enemigo político.

No hay política sin enemigo. Pero, ¿qué es un enemigo político? Es al otro al que se combate, no como individuo o persona particular, sino como perteneciente a una unidad política. Dire-

---

(557) Cuando en su discurso sobre la "Desmilitarización de la cultura", publicado por *France-Observateur*, del 17 de agosto de 1962, SARTRE declara: "Nosotros, hombres de cultura —me dirijo a todos los que me escuchan—, sabemos bien que no hay que defender la cultura. Defenderla es, en realidad, servirse de ella para justificar la guerra; ¿contra quién se la defendería, en efecto, sino contra los hombres?... la cultura no debe ser defendida. Ni por los militares, ni por los políticos. Y los que pretenden ser sus defensores son, en realidad, quieran o no, los defensores de la guerra", Sartre tiene razón; lo que significa que su idea es deseable desde el punto de vista del moralismo racionalista. Estas miras son, sin embargo, demasiado razonables, por ser demasiado razonadoras, pues este cosmopolitismo cultural no será nunca más que un deseo piadoso, sobre todo porque Sartre propone "desmilitarizar" primero la cultura, depurarla de los "imperativos bélicos" y de "las verdades envenenadas"; lo que equivale a vaciar el concepto de todo su pasado histórico, ya que nunca la guerra estuvo separada de la cultura en el transcurso del tiempo. No hay duda de que, desde el punto de vista de la fenomenología existencial, los análisis que PROUDHON dedicó en su fenomenología de la guerra a las relaciones entre guerra y cultura son mucho más justas, sobre todo cuando demuestra que la cultura necesita de la enemistad: "los lobos, los leones, como los corderos y los castores, no se hacen la guerra entre ellos; hace mucho que se partió de esta observación para encontrar una sátira contra nuestra especie. ¿Cómo no se ve que, por el contrario, ahí reside la señal de nuestra grandeza, que, si bien esto es imposible, si la naturaleza hubiera hecho del hombre un animal exclusivamente industrioso y sociable, y no guerrero, hubiera caído a partir del primer día en el nivel de las bestias, cuya asociación resume toda la existencia; hubiera perdido, con el orgullo de su heroísmo, su facultad revolucionaria, la más maravillosa de todas y la más fecunda? Viviendo en pura comunidad, nuestra civilización sería un establo." Un poco más adelante hace esta advertencia: "filántropos, habláis de suprimir la guerra: tened cuidado de no degradar el género humano". PROUDHON, *La guerre et la paix*, p. 31-32.

mos que el enemigo político está formado por el conjunto de miembros de una colectividad, que los miembros de otra combaten en nombre de los intereses de su colectividad, con posibilidad de usar, en ciertas condiciones, la violencia física (558). Las dos nociones características de esta definición son, por una parte, la de colectividad, o mejor, de relación entre colectividades, y, por otra parte, la de violencia recíproca, generalmente bajo la forma de la lucha armada. La enemistad no es, pues, ni una relación de hombre a hombre, ni la relación de un ser particular con la colectividad, sino únicamente una relación de colectividad a colectividad. Esta definición no tiene pretensión de originalidad, pues ya se la encuentra en Rousseau: «Si nunca hubo, ni puede haber, una verdadera guerra entre particulares, ¿entre quiénes se lleva a cabo y quiénes pueden llamarse realmente enemigos? Yo respondo que son personas públicas» (559). Vuelve sobre la misma idea en el capítulo IV del libro I del *Contrat Social.* «Cada Estado no puede tener como enemigos sino a otros Estados, y no a hombres, puesto que entre cosas de distintas naturalezas no se puede fijar ninguna verdadera relación.»

La enemistad política, y correlativamente la guerra, son, por tanto, específicamente distintos a la vez de la enemistad privada y consecuentemente de la querella, disputa o venganza de particulares y de la violencia que ejercen los ladrones y los «gangsters». En primer lugar, el enemigo político no es un competidor ni un simple rival en el sentido de adversario personal. Hay que lamentar, con Carl Schmitt, que la mayoría de las lenguas modernas no tengan dos palabras para designar el enemigo privado y el enemigo público, en el sentido en que el griego distingue el πολέμιος del ἐχθρός; y el latín, *hostis* de *inimicus.* El fundamento característico de la enemistad privada es el odio personal; lo que supone que los enemigos se conocen personalmente. No es éste el caso de la enemis-

---

(558) "Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht." CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* & 3, p. 29.

(559) En el fragmento llamado *Etat de guerre,* publicado por C. E. VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau,* Cambridge, 1915, p. 301. Tal vez no sea ocioso señalar en este punto la convergencia, a pesar de todas las demás divergencias, entre la definición de ROUSSEAU y CARL SCHMITT. Esta concordancia no parece ser fortuita, ya que cada una de estas filosofías políticas tiene como base una meditación de la obra de Hobbes.

tad pública: el odio no pertenece específicamente a su concepto, y hasta puede estar ausente de él (560). Cuando Alemania y Francia eran políticamente enemigas, ello no significaba que cada francés odiara a cada alemán, y viceversa, ni siquiera en el campo de batalla. Los ladrones y los «gangsters» no odian tampoco al que asesina; sin embargo, no se les puede considerar como enemigos políticos, aunque estén agrupados en una banda. En efecto, falta a su asociación otra característica específica de la enemistad política: la trascendencia de la unidad que contiene la noción de lo público. El bandido mata por su interés personal; el enemigo político, para salvaguardar la existencia de su colectividad, que es el bien común de todos los que viven en ella. Esta es la razón por la cual hemos incluido en nuestra definición la idea de que la violencia física es legítima sólo en algunas condiciones fijadas por la autoridad política, y no discrecionalmente por cualquier miembro de la colectividad (561).

Políticamente, el enemigo es una colectividad que discute la existencia de otra colectividad. No salimos del problema de la relación de potencia. Los Estados con ideologías seudo-pacifistas no escapan a esta regla, pues uno se convierte ineludiblemente en el enemigo del otro en cuanto la potencia de éste representa una amenaza para su existencia. Es una necesidad vital para una potencia el conservar su potencia, pues de otro modo caerá, tarde o temprano, bajo el yugo de su enemigo. No se puede trampear con las leyes de la vida. Ciertamente, se tiende a decir que el enemigo es malo para ocultar el verdadero motivo político; esta califica-

---

(560) CARL SCHMITT, *op. cit.*, & 3, p. 29, que menciona además en una nota dos pasajes sacados del *Forcellinis Lexicon Totius Latinitatis*, III, p. 320 y 511: "Hostis is est cum quo publice bellum habemus" y "in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingu etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat." Puede añadirse este texto de Spinoza: "Diré que el enemigo es aquel que vive fuera de la ciudad y no reconoce, ni en calidad de confederado ni en calidad de súbdito, el gobierno que instituyó aquélla. No es el odio, en efecto, el que confiere la calidad de enemigo del Estado: es el derecho que tiene la ciudad contra él, y sobre aquel que no reconoce el Estado constituido por ella mediante ningún tipo de contrato, la ciudad tiene el mismo derecho que hacia aquel que le causara un daño." *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI, p. 307-308.

(561) La distinción entre el enemigo político y el bandido, corsario o pirata, partiendo de la trascendencia de la soberanía y del bien común, ha sido explicada con una claridad ejemplar por BODIN en el primer capítulo de sus *Six Livres de la République*.

ción moral sigue, sin embargo, siendo ajena al estatuto político del enemigo y amenaza únicamente con perturbar las ideas. No discutiremos que es esencial para un método demostrativo tener en cuenta esta irrupción de la moral, pero también hay que señalar los destrozos que efectúa la transformación del juicio político en apreciación moral. Particularmente, hoy en día, es normal insistir sobre una definición puramente política del enemigo, con el uso de la violencia para proteger la existencia de su colectividad, aunque esta definición pueda parecer cínica. Entendemos que el verdadero cinismo se esconde tras la mayoría de las ideologías que pretenden construir una sociedad sin enemigo, pues, por un extraño giro de las cosas, acaban por caricaturizar el concepto del enemigo y convertir la persona en un criminal contra el cual se puede utilizar cualquier medio.

Así como el pacifista descubre inmediatamente el enemigo en el que no admite su concepto de la paz, también las ideologías de la sociedad sin enemigo (por ejemplo, el marxismo) maldicen la guerra, pero preconizan la revolución y exigen que los hombres se maten entre sí para, de este modo, situar a la guerra fuera de la ley. Se ha indicado con suficiente frecuencia la impostura que esconde esta actitud y, aunque este argumento pertenezca a la polémica corriente, no es ocioso repetirlo, pues recuerda demasiado lo absurdo de la terrible disputa entre Bossuet y Fénelon sobre el... puro amor (¿por qué no empezaron por amarse ellos?). La cuestión más grave consiste, sin embargo, en el resentimiento que engendra inevitablemente la buena conciencia de los partidarios de estas ideologías: en vista de que su fin es bueno y altamente humanitario, sus enemigos sólo pueden ser criminales o bien la encarnación del mal (para una información más completa, el lector puede consultar los periódicos partidarios, desde la guerra de 1914-1918: encontrará en ellos una retahila de calificativos infamantes). Así es como se justifica, en nombre de la humanidad, el exterminio inhumano de los enemigos, pues todo es permitido para limpiar el mundo de aquellos parias de la ley y de la humanidad que, por este hecho, son culpables. En tales condiciones, la noción de paz pierde todo su sentido, ya que políticamente consiste en un contrato o tratado, en el que más bien se hace imposible la paz. ¿Cómo podría ser de otra manera, ya que cualquier acción del enemigo,

aunque desinteresada y noble, se vuelve automáticamente perversa, inmoral y criminal, mientras que cualquier acción del revolucionario, aunque sea malvada y horrenda, se vuelve santa, justa e irreprochable? Negar el enemigo es negar la paz (562).

113. Consecuencias de la negación del enemigo.

Sin embargo, no habría que acusar sólo al marxismo, por ejemplo, pues en ciertos aspectos es un producto del liberalismo del cual uno de los principios esenciales es precisamente la negación del enemigo político para dejar subsistir únicamente los competidores económicos. No es necesario volver a hacer aquí, desde el punto de vista que nos interesa, la crítica de esta doctrina, ya que Carl Schmitt la hizo con excepcional sutileza. Nos bastará, pues, con señalarla al lector (563). Consideremos sencillamente en bloque el conjunto de la situación internacional, tal como resulta de las relaciones internacionales establecidas después de la guerra de 1914-1918 (Tratado de Versalles, Pacto Briand, Kellog y S. d. N.), o bien, después de la guerra de 1939-1945 (Proceso de Nuremberg, O. N. U., etcétera). Para evitar cualquier malentendido, digamos en seguida que está fuera de lugar el ofrecer aquí cualquier justificación, aunque sea indirecta, a las atrocidades del hitlerismo. Se trata únicamente de ver los errores cometidos por los redactores de las convenciones internacionales precipitadas, justamente porque se inspiran en la negación del enemigo. No porque el nazismo sea condenable, la política de sus vencedores ha de ser buena.

El Tratado de Versalles rompió con la tradición diplomática normal y la única políticamente lógica, al negarse a negociar con el vencido y al imponérsele llanamente las condiciones del vencedor (564). El enemigo era negado, ya que perdía su calidad de in-

(562) Una negación de este tipo, al igual que el maniqueísmo, que es su consecuencia, es sin duda característica de todas las ideologías que niegan el enemigo desde el punto de vista escatológico, ya que el cosmopolitismo de los estoicos es, en este punto, idéntico al marxismo; el sabio sigue siendo virtuoso, sea cual sea el acto que efectúe, y el insensato sigue siendo insensato, aunque realice un acto virtuoso. Pueden hacerse idénticas observaciones con respecto al cristianismo (tanto católico como protestante) cuando toma en un sentido político la palabra del Evangelio sobre el amor a los enemigos. Sería interesante analizar desde este punto de vista las Cruzadas y las guerras de religión.

(563) Carl Schmitt, *op. cit.*, & 8, p. 68 y s.

(564) Con razón, R. Aron insiste en *Paix et guerre entre les nations* (p. 39)

terlocutor político para transformarse en culpable desde el punto de vista de una ideología moral. Al propio tiempo, el tratado de paz perdía todo significado, y también la paz misma, ya que no era una convención o contrato entre el vencedor y el vencido, sino que tomaba el aspecto de una condena pronunciada por el procurador. A falta de enemigo político, el derecho internacional perdía también su significado para convertirse en una especie de derecho penal y criminal. El pacto Briand-Kellog situaba a la guerra fuera de la ley, y tendía, por este hecho, por lo menos teóricamente, a la supresión del enemigo. Es cierto que este tratado condenaba solamente la guerra como medio para resolver los conflictos internacionales y la prohibía como instrumento de la política nacional entre los Estados. Por el contrario, salvaguardaba el derecho de legítima defensa de los Estados que habían firmado el pacto, y hasta autorizaba el empleo de la fuerza fuera de toda declaración de guerra. No insistamos sobre la hipocresía de esta última cláusula, que autorizó a ciertos juristas a declarar que la entrada de las tropas japonesas en Manchuria, en 1932, no era un acto de guerra, ya que las formas del pacto Briand-Kellog eran respetadas... No nos detengamos tampoco en las numerosas lagunas, desde el punto de vista de la seguridad colectiva, que pretende garantizar. Acordémonos tan sólo de la falta de sentido político que resultaba de la colocación fuera de la ley del enemigo político: un Estado tenía posibilidad de amenazar la existencia de otro Estado empleando la fuerza económica y medios «subversivos», y si este último Estado, al sentir su existencia en peligro, contestaba con su fuerza militar declarando la guerra, tenía la desventaja, no sólo de ser víctima de la agresión económica, sino también de ser culpable a los ojos del tratado. Viendo las cosas de cerca, este pacto llevaba en germen la noción de guerra fría, ya que desembocaba en la instauración de relaciones internacionales puramente negativas, que no eran pacíficas, pero tampoco estaban reconocidas como bélicas. De este modo, con la eliminación del enemigo en el sentido político, la paz se convertía, con la bendición de la conciencia mundial, en una

sobre la inexperiencia de los americanos en política internacional, sobre todo porque ellos concebían la paz fundándola en el modelo de la capitulación sin condiciones que debió, lógicamente, terminar con la guerra de Secesión. En otras palabras, a la política internacional llevaron un principio determinante de la política interior, ya que es constitutivo de la noción de Estado.

especie de guerra larvada. Pueden hacerse idénticas observaciones con respecto a la S. d. N., sobre todo en lo que concierne a las tentativas para definir jurídicamente el agresor y observar que sólo se corría el riesgo de hacer del enemigo político un criminal y, por consiguiente, convertir aún en más odiosas las guerras (565).

Los principios de la O. N. U. son un tanto diferentes a los de la S. d. N. Por un lado, ponen en primer plano los aspectos económicos y sociales, así como los militares, de los problemas internacionales; por otro lado, procuran limitar, por lo menos en intención, el campo de acción de la política, declarándose contrarios a las zonas de influencia, las coaliciones y el empleo de la fuerza para arreglar los conflictos internacionales, dando al Consejo de Seguridad, en ciertos límites del respeto de la soberanía, derecho a intervenir en los asuntos internos de los países, en el caso de que la paz internacional se encuentre amenazada. A pesar de estas disposiciones y algunas más que podrían aparecer como un progreso en relación con la institución de la S. d. N., la O. N. U. no logró sus empresas, pues es incapaz de realizar los objetivos para los cuales fue creada. Se atribuyen con excesiva facilidad sus fracasos a la adhesión de los demasiado numerosos países recientemente independientes, que no tienen ninguna experiencia política internacional y que reaccionan más en función de los intereses inmediatos del resentimiento contra los occidentales, así como de la agitación política, que en función de la preocupación por la paz. Este factor, indudablemente, ha contribuido a la incoherencia de la política general de la O. N. U. La causa principal, sin embargo, estriba en la filosofía general de este organismo, idéntica a la que servía de base a la S. d. N. y al pacto Briand-Kellog, esto es, a la juricidad pacifista, que niega al enemigo político. La vocación de reunir todos los Estados del mundo en una misma organización internacional, llamada a salvar la paz, contiene ya por sí misma esta negación (566). Además, ocurre que la doctrina política que reclama

---

(565) V. el artículo de CARL SCHMITT, "Uber das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind", publicado en el cuaderno *Positionen und Begriffe*, Hamburgo, 1940, página 245, y R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 129 y s.

(566) Es cierto que la O. N. U. excluye en principio los Estados cuyo régimen interior esté en contradicción con los principios de la carta. Esta cláusula pudiera haber autorizado, si no a reconocer el enemigo político, sí a determinarlo; pero no ha sido aplicada.

la relativa mayoría —puede llegar a ser pronto absoluta— de los miembros de la O. N. U., es el neutralismo entendido como un rechazo de la enemistad que opone a las dos grandes potencias, U. R. S. S. y U. S. A. Se trata, sin embargo, en este último caso, de una enemistad política clásica: la potencia de uno de los dos grandes Estados pone por sí misma en evidencia la existencia del otro. Para colmo, estos dos enemigos políticos virtuales (pues no se precisa de una guerra para que haya enemistad política) asisten juntos y personalmente al Consejo de Seguridad. Esta situación conduce a disimular su enemistad, pero también a no solucionar los conflictos que les enfrentan. De igual modo, se podría demostrar que la negación del enemigo está contenido en el hecho de que la Carta de las Naciones Unidas se basa, en principio, en un extraño concepto del *statu quo*. Pide a los miembros que respeten la integridad territorial de los Estados: lo que significa que ningún Estado podría ser amputado por la violencia o anexionado a la fuerza por otro. ¿Cuál es la meta de toda guerra (dejando aparte la guerra civil)? O bien la conquista, es decir, la anexión territorial, o bien la independencia, es decir, la constitución de un nuevo Estado que se separa de otro. Si la O. N. U. condena la conquista, sostiene, por el contrario, la guerra de independencia. Esta observación no quiere culpar a la O. N. U. sobre tal punto, sino hacer comprender, sin lugar a dudas, el fenómeno de la guerra y poner de relieve que ciertas teorías de la paz son a menudo un belicismo ignorado (567).

A la luz de estos ejemplos, llegamos al equívoco fundamental de la O. N. U.: soporta prácticamente la realidad del enemigo político, negándolo teóricamente al mismo tiempo. En otros términos, sigue siendo un lugar privilegiado de la política, ya que no llega ni podrá llegar a exorcizar la enemistad. Esta permanece en el segundo plano de todas las discusiones y manda en ellas, aunque no se le quiera reconocer explícitamente. Si buscásemos pruebas históricas acerca de la imposibilidad de una política sin enemigo, podríamos, entre otras, invocar aquélla. En realidad, una evidencia no necesita pruebas. Lo que nos parece determinante es que el no reconoci-

(567) Un análisis más detallado de esta noción de *statu quo* demostraría que si los occidentales la conciben en el sentido del derecho internacional clásico, los países comunistas y neutralistas le dan un sentido revolucionario. Puesto que las revoluciones están de moda, se trata de protegerlas en el plano internacional.

miento del enemigo es un obstáculo para la paz. ¿Con quién firmar la paz, si ya no existen enemigos? No se establece por sí misma mediante la adhesión de los hombres a una u otra doctrina pacifista, sobre todo porque su número suscita una rivalidad que pueda llegar hasta la enemistad, sin contar con que los medios llamados pacíficos no son siempre ni necesariamente los mejores para preservar una paz existente. Hoy en día se sabe que si los franceses y los ingleses hubiesen adoptado distinta actitud cuando entraron las tropas alemanas en la zona desmilitarizada, en 1935, tal vez hubiéramos logrado derribar a Hitler e impedido así la guerra de 1939. Existe también una gran posibilidad de que una acción ofensiva de los aliados los hubiera hecho ser considerados como culpables a los ojos de la opinión mundial. En general, sólo después se reconoce la utilidad de una guerra preventiva para preservar la paz. En todo caso, la noción nada tiene de absurdo, digan lo que digan, pues con demasiada frecuencia se ven en la maravilla del fin último tan sólo las comodidades perezosas del presente.

Equivocarse acerca de su enemigo por distracción ideológica, por miedo o por rehuir su reconocimiento a causa de la languidez de la opinión pública, es, para un Estado, exponerse a ver en peligro su existencia tarde o temprano. Un enemigo no reconocido, siempre es más peligroso que un enemigo reconocido. Pueden existir buenas razones para no reconocerlo abiertamente, a condición de tomar las medidas indispensables para cortar la amenaza. En todo caso, aunque por un acuerdo tácito las naciones se uniesen para negar el enemigo teóricamente, sin embargo seguiría prácticamente presente, tal como lo demuestra la política de las organizaciones que acabamos de analizar. Este medio aporta tal vez provisionalmente la guerra; por el contrario, afecta igualmente al establecimiento de la paz en el sentido político de la palabra. Al disimular al enemigo tras la cortina de la ideología, de la juricidad moral, es tejida por el mundo una red de relaciones que no son ni las de la guerra ni las de la paz. La guerra fría o, correspondiente, la paz bélica, son su consecuencia lógica, con todo el cortejo de situaciones caóticas, inestables, irritantes y a veces grotescas. Por el momento, la perturbación que engendra el negarse a reconocer al enemigo, se limita, en el escenario internacional, a algunos problemas determinados: parece verosímil que el número de problemas se acrecenta-

rá de año en año, hasta que la situación se vuelva tan intolerable, que los enemigos reales se vean obligados a un reconocimiento mutuo. En ese momento sabremos si la satisfacción artificial que sentimos cada vez que uno de estos problemas va empantanándose en la indecisión y en la beligerancia larvada, habrá sido o no lúcido. Una cosa es cierta: la enemistad política subsiste tras la máscara de las organizaciones internacionales. Habrá, pues, también un vencido de la guerra fría.

Sin duda, las doctrinas de la negación del enemigo se basan, para muchos de sus adeptos, en intenciones buenas y laudables, y las defienden con una absoluta buena fe. Es también posible que en la actual coyuntura, en razón del número de partidarios del neutralismo y del socialismo concebido como una construcción de la sociedad sin enemigo, el camino seguido en la política mundial por las potencias enemigas sea el más razonable y al mismo tiempo el más político, en vista de los objetivos que unas y otras desean alcanzar. No es nuestra misión enjuiciar esta actitud, sino examinar las consecuencias y establecer las comparaciones lógicamente inevitables. Lo que sí discutimos, por el contrario, es la posibilidad de eliminar efectivamente el enemigo de la política; sólo puede ser negado teóricamente, o esconderlo. También negamos que este disimulo del enemigo constituya un progreso desde el punto de vista del derecho internacional o de la moralidad pública, o también que pueda parecer una degradación progresiva o una debilitación de la enemistad política. *Bellum manet, pugna cessat.* Sería más justo ver en ello una intensificación y una exacerbación, pues en cuanto se trata de negar el enemigo político desde el punto de vista del moralismo jurídico, se le transforma inevitablemente en un culpable (568).

114. No reconocimiento del enemigo y culpabilidad.

Detengámonos un instante en este punto. Siempre los enemigos han empleado el arma de la reputación para desacreditarse el uno al otro llamándose pérfidos, desleales o perjuros. Hay que entender el sentido de estas palabras. No son específicamente morales,

(568) Es lo que corroboró CARL SCHMITT en el artículo ya citado: *Uber das Verhältnis des Begriffe Krieg und Feind, op. cit.*, en particular, p. 250.

sino más bien paramorales, ya que son pretextos o motivos de hostilidades, que quieren justificar desde el punto de vista de los intereses de la colectividad la lucha emprendida; indican que el adversario no respeta las reglas del juego normal del choque entre fuerzas rivales o de la coexistencia de distintas colectividades. No es que el estratagema sea ilícito o reprensible en la guerra o en la diplomacia; por el contrario, es precisa una reputación de grandes capitanes y diplomáticos que logren por este medio solucionar rápidamente los conflictos. Desde el punto de vista político, el fin de la guerra no es la desaparición colectiva por el exterminio físico del enemigo, sino la *ruina de su potencia.* Esto es lo que se deduce de la definición del enemigo político. La muerte es, pues, el riesgo individual que contiene el empleo de la violencia en caso de guerra. Es un hecho el que la violencia va acompañada a menudo, en el fuego de la acción, de actos de bandolerismo con matanzas inútiles, atrocidades y horrores, pero hay que reconocer que el espíritu político, mientras esté basado en el reconocimiento del enemigo, no admite los exterminios masivos y arbitrarios que ordena un vencedor después de la victoria. Los miembros de la colectividad enemiga siguen siendo hombres y no son, desde el punto de vista estrictamente político, objeto de un odio personal, como tampoco víctimas designadas para la venganza. Una vez que el Dios de los ejércitos ha pronunciado su juicio y el tratado de paz reconoce el nuevo aporte de fuerzas, le queda al vencedor el consolidar y preservar su potencia, y al vencido, volver a encontrar la que perdió, o bien, en caso de conquista total, encontrar los medios de recuperar su independencia si tal es la voluntad secreta de la colectividad. Políticamente, no existe un enemigo absoluto o total que pueda ser exterminado colectivamente, ya que sería intrínsecamente culpable. El enemigo político es una potencia colectiva que las demás potencias procuran impedir dominar exclusivamente y que deben arruinar, llegado el caso, si pone en peligro su propia existencia política. La meta de la guerra, que es la conquista o la defensa de la patria, perdería todo significado si redujera a la nada el objeto de la conquista o bien si considerara al adversario como un ser al que hay que exterminar después de la victoria, es decir, después de la guerra.

He aquí cómo se presentan las cosas desde el punto de vista

estrictamente político. Es una verdad experimentada el que otros factores no políticos, sino morales, económicos, religiosos o ideológicos entran también en juego y modifican el aspecto del enemigo. Sin embargo, mientras el elemento político permanece predominante, el enemigo conserva en general su grandeza humana, ya que es reconocido. No ocurre lo mismo cuando los otros factores, o bien uno de ellos, adquieren supremacía, por ejemplo, cuando una civilización conspira para reducir o hacer «morir» la política. Entonces empieza el reino de la desmedida y hasta el de la demencia, porque el enemigo se vuelve absoluto y total. Cuando el motivo religioso es predominante —guerra santa, cruzada, guerra de religión—, el enemigo es rebajado a la infamia, a un ser infernal e impío: la encarnación del diablo o del mal. Cuando una ideología racista es la que domina, el enemigo se convierte en esclavo por naturaleza. Cuando una ideología moral o bien humanitaria es soberana, se convierte en un ser intrínsecamente culpable, de manera que se presta un servicio a la humanidad haciéndolo desaparecer —por eufemismo, se dice: inmolándolo (569)—. En todos estos casos, se conceden el derecho de exterminarlo como un malhechor, un criminal, un perverso o un ser indigno. Sucede que todos estos tipos de ideologías contienen un elemento extraño a lo político: la afirmación de la superioridad intrínseca arbitraria, ¡y cuán peligrosa!, de una categoría de hombres sobre los demás, en nombre de la raza, la clase o la religión. Lo político, por el contrario, reconoce únicamente la superioridad de la potencia. Desde este punto de vista, el juicio de la fuerza es más limpio, más justo y más humano que cualquier otro criterio de justificación. Existe a veces algo de barbarie y algo de odiosamente sucio en la ética. No es difícil comprender la diferencia que separa la potencia propiamente política, tal como se desarrolla en la guerra (incluyendo las atrocidades inútiles, de las que los soldados son a menudo culpables), y la que se ejerce en nombre de una ideología basada en la superioridad de una raza, de una clase o de una iglesia. La primera, es esencialmente espontánea y valiente, salvo la guerra misma (y es la razón por la cual plantea un problema particular que estudiaremos más adelante), mientras la otra es premeditada, sistemática y organizada. La

(569) V. E. Cabet, *Histoire populaire de la Révolution française*, París, 1839.

una es salvaje, pues cuando se desencadena la violencia es difícil controlar las acciones de cada soldado; la otra es sabia, intelectualizada, rebuscada, calculada y tanto más implacable, bárbara e indignante, cuanto que presenta una coartada en virtud de las anteriores justificaciones éticas o religiosas. Existe entre estas dos clases de violencia la misma diferencia que existe entre un crimen pasional y la tortura. El no reconocimiento del enemigo implica generalmente una intención terrorista, ya que el terror busca justificaciones en otra parte que en la potencia política, esto es, en un fin que lo haga trascendente.

Es inútil vendarse los ojos; hace cerca de dos siglos, exactamente desde la Revolución francesa, la política se ejerce en nombre de una de aquellas ideologías que, bajo pretexto de suprimir el enemigo político en nombre de un concepto que se pretende más humano, desnaturaliza la enemistad y la vuelve más cruel, interesada tan sólo en encontrar culpables. Desde este punto de vista, la lectura de los escritos de los que pasan por ser autoridades revolucionarias, es muy significativa e instructiva. Tomemos solamente el ejemplo de Robespierre y hojeemos sus discursos. Casi nunca habla del enemigo sin añadirle los epítetos de infame, criminal, vicioso, inmoral, etc. ¿Con qué fin? El mismo lo indica en su discurso *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention dans l'administration intérieure de la République:* «Queremos, en una palabra, cumplir los deseos de la naturaleza, cumplir los destinos de la humanidad, cumplir las promesas de la filosofía, absolver la providencia del largo reino del crimen y de la tiranía» (570). Ya no se trata de combatir al enemigo sencillamente porque es poderoso, sino porque es culpable en virtud de su pertenencia a una colectividad, a una clase o a un grupo que es malo en sí. Nosotros, hombres modernos, debemos a la difusión de esta ideología revolucionaria, contradictoriamente humanitarista y terrorista, el no entender claramente la esencia de lo político. Es verdad que esta situación es histórica y puede cambiar con el tiempo. No se trata de una verdadera novedad, pues la humanidad ha conocido otros períodos de este estilo (las cruzadas, las guerras de religión, etc.). En

---

(570) ROBESPIERRE, *Textes choisis*, colección "Les Classiques du Peuple", París, 1958, t. III, p. 113. El mismo lenguaje puede encontrarse en todos los demás teóricos revolucionarios, tanto en Saint-Just como entre Marx, Engels, Lenin o Mao-Tse-Tung.

todo caso, esta moralización de la política no vale más que la politización de la moral: en los dos casos se trata de una confusión de esencias, que suscita más problemas que los que resuelve y más horrores que los que suprime. Pienso, sin embargo, que los hombres se encuentran satisfechos con ello, pues en el fondo necesitan más creer que comprender. Esta es la razón por la cual los maquiavelianos, los hobbesianos y otros weberianos nunca alcanzarán la amplia audiencia de los profetas y de los inspirados de la política.

Hay que subrayar que el desarrollo del derecho internacional moderno contribuye a su vez a transformar el enemigo político en un culpable, desde el punto de vista ético-jurídico, con el pretexto de negarlo.

La tendencia es la multiplicación de conferencias, encuentros y coloquios internacionales con la esperanza de que estas reuniones prepararán la constitución de los organismos internacionales capaces de resolver pacíficamente los conflictos. Aunque muy deseables y útiles estas asambleas periódicas en el marco de los conocimientos científicos, médicos, técnicos y otros, sería un error imaginar que podrían resolverse definitivamente por este conducto los problemas políticos. La discusión no es solución para los problemas de potencia, pues sólo tiene sentido si los interlocutores admiten los mismos presupuestos; de lo contrario, se transforma en un diálogo entre sordos. Más exactamente, este procedimiento da por resuelto el problema que precisamente se trata de resolver, esto es, el problema del enemigo político. Tomando como pretexto estas innovaciones, el derecho internacional que rige las organizaciones políticas internacionales actuales, adopta igualmente su espíritu; partiendo de la idea de la igualdad en derecho de las soberanías y del rechazo del enemigo político, espera resolver los conflictos de potencia por la vía pacífica y jurídica del arbitraje. Por muy seductor que sea este principio, no es viable prácticamente y, sobre todo, sus promesas son más ilusorias que reales.

En efecto, el derecho internacional moderno se cree capaz de poder eliminar al enemigo tomando como modelo el derecho interno de los Estados, que se caracteriza precisamente por la negación del enemigo interior. La cuestión es saber si la asimilación de estas dos especies de derecho es realizable y juiciosa. En primer lugar, hay que hacer constar que el derecho interno del Estado moder-

no tiene como base, tal como aún veremos, la negación del enemigo interior (sin poder vencerlo definitivamente), pero paralelamente, esta negación cobra todo su significado mediante la afirmación del enemigo exterior. El derecho internacional moderno pretende, por el contrario, eliminar aquel enemigo exterior. Esta diferencia indica ya claramente que el acercamiento entre los dos derechos es poco firme. En segundo lugar, el Estado moderno es una conexión de distintos monopolios, el del poder legislativo, de la soberanía, de la violencia física legítima. Una organización internacional de Estados no posee estos atributos. La asamblea general de la O. N. U., por ejemplo, toma resoluciones: no son leyes en el sentido exacto de la palabra. Una agrupación de Estados soberanos no se transforma, en virtud de la asociación, en una entidad soberana en el sentido político del término. No solamente le falta la base territorial indispensable, sino también el poder de obligar y todos los atributos que Bodin llama el «recto gobierno». Cuando se entra en los detalles, el contraste se hace mayor, sobre todo en lo que concierne al problema del poder judicial y el arbitraje. En un Estado, el juez pronuncia la sentencia en nombre de una ley que es la misma para todos, es decir, que ante ella las dos partes en conflicto o en proceso son *súbditos* y no personas soberanas; además, el veredicto del juez no constituye un acto de soberanía política, ya que el poder del juez está reglamentado y es otorgado por el soberano, y, aunque el juez decida con toda independencia, permanece sometido a la ley y a la autoridad trascendente del Estado, el cual es el único que posee los medios de fuerza necesarios para hacer ejecutar la sentencia. No ocurre nada parecido en el derecho internacional que rige una organización internacional de Estados. Las partes en conflicto pueden o no aceptar la sentencia del juez o del árbitro, pues la norma en nombre de la cual éste decide no tiene el carácter obligatorio de una ley interna. Para un Estado, no podrán existir sino leyes internas, pues una ley externa consagraría su heteronomía, le haría perder su soberanía y lo negaría como Estado. Cuando dos Estados se presentan ante una jurisdicción internacional, no comparecen en calidad de súbditos sometidos a una misma ley, sino como entidades políticamente soberanas. Si los Estados no tuvieran libertad para aceptar o rechazar la sentencia, la decisión del juez se convertiría en un acto de soberanía propiamente político, como la llamada a una circunstancial obligación para poder

aplicar la sentencia. Este último punto plantea además un problema determinante desde el punto de vista que aquí nos interesa. Supongamos que la organización internacional decida imponer por la fuerza el veredicto del arbitraje contra la voluntad objeto de causa: resultaría de ello un acto de hostilidad que el arbitraje precisamente debe suprimir. Una conducta parecida haría, pues, surgir la enemistad que el derecho internacional moderno pretende negar. Esto significa que es absurdo querer calcar la eliminación del enemigo exterior por medio del derecho internacional, de la negación del enemigo interior por el derecho interno de los estados. Parece que el problema de la enemistad política sume el derecho internacional moderno en una contradicción que no podrá suprimir mientras acepte el principio de soberanía de los Estados. Y si negase esta soberanía, perdería su calidad de derecho internacional.

Fuera de la disolución lisa y llana, como ocurrió con la S. d. N., sólo existen para una organización internacional de Estados soberanos dos posibilidades. Una, evolucionar hacia un Estado mundial único, confiscando en provecho suyo toda soberanía política —lo que significa, con toda verosimilitud, la dominación imperialista de una potencia particular—. Esta constitución de la organización mundial en una unidad política única, implicaría, al mismo tiempo que la desaparición de toda soberanía competidora, la supresión de todo enemigo exterior, así como de todo derecho internacional. La demostración se haría entonces con la correlación entre pluralidad de soberanía, enemistad exterior y derecho internacional. Sin embargo, aquel Estado mundial continuaría obrando como entidad política mientras subsistiera el riesgo de enemistad interior. Otra, la organización mundial seguiría siendo lo que es: un lazo de unión cómodo entre unidades políticas soberanas, que pueden discutir en su ámbito los conflictos internacionales y contribuir a la busca de una solución, que sólo será viable si los Estados en litigio la aceptan libremente. En este caso, el riesgo de enemistad exterior es insuperable, y el arbitraje nunca será sino un paliativo precario e inseguro. En efecto, no se puede a la vez respetar la igualdad jurídica de las soberanías e imponer a una de ellas, desde el exterior, un arbitraje que la niegue. Quiérase o no, el principio de la posibilidad de intervenir en los asuntos internos de un país en caso de amenaza para la paz internacional contiene, evidentemente, si el país en litigio la rechaza, el riesgo de ene-

mistad que el arbitraje quisiera eliminar. Es preciso ponerse de acuerdo sobre la noción de la «igualdad de las soberanías». No es, políticamente, sino un subterfugio jurídico el creer que podría nivelar las potencias políticas respectivas de los miembros. Falta mucho para que las soberanías sean políticamente equivalentes. Pensemos tan sólo en lo que podría ocurrir (esta eventualidad no es absurda) si la potencia política de un miembro de la organización mundial fuera superior a las potencias reunidas de todos los demás miembros, y si pudiera ejercer en límites tolerables su hegemonía. Esta posibilidad demuestra, mejor que cualquier demostración lógica, que la soberanía es esencialmente un concepto político y no jurídico. La debilidad política del arbitraje tiene su origen en el desequilibrio entre la igualdad jurídica de las soberanías y su desigualdad política basada en la potencia que cada una representa. Todas las ilusiones que la paz engendra mediante el solo arbitraje, provienen del descuido del factor político.

Esto dicho, no se trata de negar la utilidad y hasta la necesidad de los encuentros internacionales, o bien de menospreciar su papel a veces esencial. Una actitud semejante sería contraria al método fenomenológico. Además, siempre hubo en el curso de la historia encuentros y diálogos entre los Estados, ya que la diplomacia y la negociación siempre han sido los medios políticos para solucionar los conflictos políticos, hasta acrecentar la potencia de una unidad política. A pesar de todo, si la diplomacia niega el enemigo, no puede llegar a una solución propiamente política. La necesidad de reconocer al enemigo es aún más indispensable para ella que para la lucha armada. Podemos percatarnos de esto analizando las razones de los fracasos de los encuentros internacionales en el período llamado de «guerra fría». Sería demasiado largo entrar aquí en los detalles para ilustrar con ejemplos la inevitable carencia de diplomacia en este caso. El hecho es que las relaciones internacionales se basan con bastante frecuencia, hoy en día, en la negación o el no reconocimiento del enemigo. Desde el punto de vista en que aquí nos situamos, sólo podemos considerar esta situación como una de las maneras a las que la actividad política se acomoda. En efecto, no tenemos por qué justificar o menospreciar lo que sea, sino únicamente comprender, desde el punto de vista político, las consecuencias de la negación y no reconocimiento del enemigo, esto es, el desarrollo de la noción de culpabilidad colectiva y la

desnaturalización de la lucha propiamente política en conflictos que desprecian al ser humano, por el hecho de pertenecer a otra nación, otra raza o bien a otra clase, o simplemente por el hecho de que tenga otro concepto del mundo. Desde este punto de vista, parece que el principio del reconocimiento del enemigo por parte del derecho internacional clásico, es más humano, sin querer, al decir esto, complacernos en la nostalgia del pasado. Sea como sea, en la medida en que la noción de culpabilidad se vuelve un elemento políticamente determinante, es inútil esperar que el arbitraje pueda transformarse en un medio eficaz para solucionar los conflictos internacionales, sobre todo cuando, de todas formas, nunca podría ser el equivalente de una decisión política. El árbitro internacional no puede, a lo sumo, ser más que un soberano ocasional en un determinado y limitado litigio, a condición de que las partes reconozcan su autoridad; no puede serlo en la duración, tal como lo exige el concepto político de soberanía en el caso de la división del mundo en múltiples Estados independientes. Nada puede reemplazar una decisión política sino otra decisión del mismo tipo. Un juez aplica normas existentes, no es el creador de nuevas normas a semejanza de lo político. Una sentencia no es una decisión, pues ésta no va ligada a un proceso.

El obstáculo de la soberanía es otro pretexto para transformar el enemigo político en culpable. Puesto que ninguna organización mundial podría subsistir como tal sin respetar la soberanía de los Estados-miembros, a excepción del Estado único universal, es lógico que un Estado siempre tenga razón jurídicamente, aunque haga una política que no guste a la mayoría o al grupo más influyente de la organización y también cuando desobedezca en sus asuntos interiores al espíritu de la organización. ¿En qué momento, en efecto, la política interior de un Estado constituye una amenaza para la paz internacional? A falta de criterios verdaderamente positivos, es la apreciación discrecional y subjetiva de los diversos miembros de la organización la que se vuelve determinante, sin poder, por tanto, pretender una eficacia. Es evidente que, en tales condiciones, este derecho de apreciación es más bien una fuente de pasiones políticas que medio de presión política en nombre de la conciencia mundial, la cual, en general, corresponde menos al espíritu universalista de la organización,

cuanto que es un disfraz ideológico de los intereses del mayor número o del grupo de Estados más influyente. Resulta que, a falta de poder actuar jurídicamente contra el miembro o miembros recalcitrantes, se les condena moralmente en nombre de aquella seudo-conciencia mundial, cuyo contenido varía con los azares de la política y las alianzas momentáneas, al mismo tiempo que expresa las enemistades latentes entre los miembros y grupo de miembros. Aquella seudo-justicia dispone de todo un arsenal de conceptos que son considerados difamatorios según se pertenezca a un campo o a otro; colonialismo, imperialismo, capitalismo, comunismo, totalitarismo, despotismo, etc. En realidad, este vocabulario permite sobre todo hablar del enemigo por preterición, ya que en el interior de la organización mundial no conviene que los grupos opuestos se reconozcan abierta e individualmente como enemigos políticos.

Es indudable que este simulacro de moral social se muestra con bastante frecuencia como políticamente positivo. A ningún país, a menos que eleve la arrogancia al nivel de un método de política internacional, le gusta pasar por culpable, aunque sea por simple maniobra, ya que esta acusación pública constituye una pérdida de potencia. Así, Alemania perdió durante la guerra del 1914-1918 un gran número de ventajas porque los Aliados lograron desacreditarla en nombre de la moral internacional. A partir de entonces, este procedimiento entró en las costumbres internacionales y sirve a veces de medio para poner en duda la existencia política de una colectividad. Esta es la razón por la cual la llamada a la conciencia pertenece más al dominio de la astucia política que al dominio de la moral propiamente dicha. Con el desarrollo y prosperidad de las polémicas ideológicas, este método se ha reforzado aún más. En efecto, la orden ya no es solamente la de instaurar la paz, sino también la justicia internacional. Esto hace que ciertos grupos de naciones tengan tendencia a transformarse en jueces de los demás, a encontrar culpables en cada conflicto, en vez de procurar solucionarlo, pues allí donde hay jueces también son necesarios los culpables. Seguramente, la polémica sale ganando con este juego, pero no la paz y la justicia. La asociación de estos dos últimos conceptos no es muy fácil. Los medios más pacíficos no son necesariamente los más apropiados para hacer reinar la justicia, y ocurre a veces

que, para establecer la paz política, sea preciso transigir con las exigencias de la justicia. Aquí también hay que saber lo que se quiere, porque la guerra puede tener como origen un conflicto entre la paz y la justicia. Es preciso que este método de las condenas, actualmente de moda en las relaciones internacionales, no se transforme en una parodia de la justicia. En efecto, es muy poco frecuente que las naciones, sean cuales sean, que distribuyen abundantemente la culpabilidad, no caigan ellas también bajo las mismas condenas con que sentencian a las demás, no sólo a los ojos de la historia pasada, sino también a los de la presente. Podemos preguntarnos si las naciones no necesitarán acusar a las demás para disimular sus propias taras. Los crímenes nazis son incalificables y hay que tener un alma criminal para encontrarles una huella de explicación. Pero, ¿qué hay que decir de los Estados-jueces del proceso de Nuremberg, que tienen en su activo la matanza de Katyn y la de poblaciones enteras del Cáucaso, o la bomba de Hiroshima? Muchos países, incluidos los partidarios del neutralismo activo, podrían caer bajo las mismas acusaciones. Estas opiniones nada tienen de demagógico, pues la demagogia consiste en alabar ciertas pasiones en perjuicio de la lucidez. En ningún caso, en efecto, el crimen por egoísmo puede excusar el crimen por interés o por ideología. Existe impostura en esta justicia política que hace de todos los hombres, según pertenezcan a una u otra categoría social, bien inocentes o bien culpables. No sólo «ningún político puede vanagloriarse de ser inocente» (571), sino que ningún país puede adoctrinar a los demás sobre lo que llaman moral colectiva o social. Es verdad, por tanto, que la culpabilidad es, sobre todo, un arma política que sirve para transformar al hombre en enemigo.

Si la moral y la religión pueden servir para humanizar la acción política, pueden también tener efecto inverso cuando suprimen lo que hay de noble en el enemigo, al envilecer al hombre. Esta es la razón por la cual las guerras de religión o las que se emprenden en nombre de la humanidad o de una ideología (de raza, clase u otra) son en general las más horrendas. No basta condenar los abusos en nombre de la moral, pues también existen abusos

(571) M. MERLAU-PONTY, *Humanisme et Terreur*, París, 1947, prefacio, p. 28.

de la moral. Autores como De Maistre o Proudhon (572), que reconocieron lo que hay de divino en la prueba de fuerza, en la potencia, y que vieron «la afinidad entre guerra y justicia», son a menudo mucho más humanos que los ideólogos de la justicia, que no logran la mayoría de las veces sino caricaturizar al enemigo político. Esto aparece con más claridad cuando se lleva a sus consecuencias extremas la noción de culpabilidad aplicada unilateralmente al enemigo político. Se llega, en efecto, a la paradoja de que estaría permitido exterminar a un grupo o a una clase social en nombre de la humanidad, ya que no se mata a un enemigo sino a un culpable. Finalmente —y encontramos ya indicios de esta evolución—, el soldado no tendría entonces una función de policía o de verdugo. Así es la lógica: una sociedad sin enemigo, que quisiera hacer reinar la paz por la justicia, es decir, por el derecho y la moral, se transformaría en un reino de jueces y culpables. Lejos de que la justicia reemplazara a la política, se asistiría a una parodia de la justicia y de la política. No hablemos demasiado mal del pasado. Nuestros abuelos y tatarabuelos eran seguramente tan inteligentes como nosotros. Haber nacido en el siglo XX no es una hazaña de la que nosotros seamos responsables. Nada nos asegura que obraremos mejor que nuestros antepasados con nuestras ideas políticas. El genio más grande en matemáticas debe empezar por estudiar la tabla de multiplicar; ¡y se nos quiere hacer creer que el progreso político depende de una ruptura total con el pasado! Es absurdo hacer humanismo en contra del hombre.

La explicación de la noción de enemigo político como una colectividad que pone en duda la existencia política de otra colectividad, nos ha permitido poner en evidencia un elemento esencial: desde el momento que la moral o la ideología reemplazan a la potencia, el diplomático o el guerrero desaparecen tras el juez. Esto significa, como ya hemos visto, que la tentación de hacer del otro un enemigo absoluto es consecuencia de la intervención de la moral, de la religión o de la ideología en la actividad política, pues, desde el punto de vista estrictamente político, no hay enemigo absoluto o total. No lo podría haber porque tam-

---

(572) J. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 7.ª jornada, y PROUDHON, *La guerre et la paix*, libro I.

poco hay amistad política o alianza absoluta. Con esta evidencia, se trata ahora de determinar el significado de la enemistad en la economía general de lo político.

115. Los aspectos de la enemistad política.

Primeramente, hay que evitar una equivocación, la de ver al enemigo tan sólo bajo su aspecto militar. La opinión corriente, incluso entre los politólogos, tiene tendencia a reconocer como enemigo únicamente a la colectividad política contra quien se lucha durante una guerra; de ahí la tenacidad del prejuicio, según el cual sería suficiente con impedir las guerras para suprimir al mismo tiempo la enemistad política y hacer de todos los hombres hermanos. Es esta equivocación, basada en el concepto jurídico de la hostilidad, la que impidió a la mayoría de los autores que han escrito sobre política, ver en la relación amigo-enemigo un presupuesto de lo político, por lo que se equivocaron sobre la naturaleza de la política y la de la guerra. La enemistad guerrera es sólo la forma más concretamente sensible, la más típica y la más espectacular, porque va acompañada por un desencadenamiento de la violencia y por una ejecución capital directa. En realidad, una colectividad puede tener enemigos muy duros fuera de toda guerra; las tácticas revolucionarias deberían convencer a los que aún alimentan dudas. Es cierto que un gran número de seudo-especialistas del marxismo-leninismo u otro dejan de lado los auténticos problemas, a falta de una comprensión correcta del fenómeno político en general. Este principio revolucionario constituye una novedad sólo en las formas, pues en todas las épocas se ha intentado amenazar la existencia política de una colectividad por otros medios que la guerra: hambrear a la población, subvencionar un partido político y favorecer su llegada al poder para operar luego, de acuerdo con él, la anexión de este país a otra colectividad (la forma en que Hitler ocupó Austria es sólo un ejemplo reciente de esta táctica); embargar productos de primera necesidad, hacer un bloqueo, etc. ¿Qué son los medios llamados pacíficos, como el cerco diplomático o las sanciones que se toman contra un país recalcitrante, sino medidas de hostilidad destinadas a amenazar la existencia de este último? En resumen, existen toda clase de agre-

siones. Al lado de la conquista militar existen los medios psicológicos de la propaganda, la imposición de condiciones, la subversión, las agresiones económicas, sociales y técnicas, o bien las armas biológicas. Las posibilidades de la enemistad son, pues, muy variables (573). No es necesario hacer un inventario completo de la diversidad de actos de hostilidad para entender que antes de ser un concepto jurídico y militar de un sistema diplomático-estratégico, el enemigo pertenece a la esencia misma de lo político. El enemigo puede adoptar la cara del enemigo real y concreto de la guerra, la del enemigo virtual de la diplomacia o bien la del enemigo absoluto de la ideología. El enemigo ya no es exclusivamente aquel que se combate en el curso de la guerra caliente. Se trata ahora de sacar de ello las consecuencias.

Se comprenderá sin dificultad que, en estas condiciones, corresponde al hombre político y no al soldado el designar al enemigo. Esto no quiere decir que le esté prohibido al militar el anhelar el poder; puede hacerlo, con tal de que lo haga en las mismas condiciones que cualquier otro ciudadano, pues es demasiado fácil abusar de las fuerzas que el Estado pone normalmente a disposición de los jefes militares. El hecho de que haya generales que utilicen tales procedimientos significa, fenomenológicamente, que la actividad política no está tampoco desprovista de inconsecuencias, ilogismos y contradicciones, y que, a pesar de todas las constituciones, existen también medios irregulares para alcanzar el poder. El instinto de potencia no se preocupa siempre del respeto de las reglas, sobre todo cuando, por su parte, pueden ser empleadas como artimañas. Sin adentrarnos en las relaciones entre lo político y lo militar (volveremos sobre ello más adelante), hay que destacar aquí que, a la fuerza, el mando militar se halla políticamente subordinado, pues únicamente el mando político es soberano. Por lo menos, es una condición del «derecho de gobierno», que el jefe político supremo sea también el jefe supremo de los ejércitos. La segunda consecuencia es que la enemistad no

(573) En su *Essai sur la Défense*, París, 1962, p. 69-70, X. SALLANTIN estima, con razón, que puede que un día las escuadras de satélites de un país que haya conquistado el espacio interplanetario permitan que se impongan sin guerra las condiciones del vencedor a los demás países. Tal vez se llegue también al mismo resultado cuando los progresos científico-técnicos sean tales que permitan a una nación derrumbar la resistencia del enemigo provocando perturbaciones meteorológicas.

es fatalmente combativa. «La guerra —dice C. Schmitt— nace de la enemistad, por ser ésta la negación óntica de otro ser. De este modo, la guerra es sólo la expresión extrema de la enemistad» (574). Esto significa que no hay enemigo porque haya guerra, sino que hay guerra porque hay enemistad. Sea cual sea el interés de las investigaciones sobre las causas de la guerra (económicas, demográficas, sociales u otras), estalla sólo cuando así lo desea una colectividad. Como en cualquier acción política, el seudo-determinismo de la guerra necesita la iniciativa de la voluntad. Un conflicto, aunque insignificante, degenera en guerra si uno de los enemigos está decidido a ello, mientras que otros conflictos, infinitamente más graves, encuentran una solución distinta y se transforman en querellas diplomáticas si por ambas se renuncia deliberadamente a la prueba de fuerzas. Cuando estalla una guerra es imposible anular la decisión original, aunque tenga como base un malentendido. De ahí la tercera consecuencia: sólo la voluntad de los enemigos puede atenuar o acentuar hasta el extremo el conflicto que les enfrenta, porque sólo están interesados en ello existencialmente. Cada uno, pues, debe juzgar si la potencia del otro es la negación de su propia existencia y, según el caso, combatirla o arreglarse con ella. No porque la seudomarcha de la historia evolucionase hacia el comunismo, los no comunistas tendrían que dejarse exterminar como individuos o como categorías sociales, o bien tendrían que renunciar a combatir por su idea de la libertad. Nada nos asegura que el «profetismo» valga más que la tradición, y que la felicidad se halle en un solo tipo de vida. ¿Qué puede valer la sentencia de un neutral cuando dos ideas de la libertad se combaten, a menos que añada una tercera idea de la libertad que las otras dos rechazan? En estas situaciones existenciales, «sólo las dos partes en presencia tienen la posibilidad de un conocimiento y de una comprensión exactos y sólo ellas tienen derecho a hablar y a juzgar» (575). Ningún tercero está capacitado para romper el círculo existencial; las normas del derecho y las medidas legales o preventivas son tan impotentes como las normas morales y científicas o también el arbitraje de un neutral, aunque quisiera ser lo más objetivo e imparcial posible. Ya no

---

(574) CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 33.
(575) CARL SCHMITT, *op. cit.*, & 2, p. 27.

se trata de ciencia, moral, estética, cuando una colectividad se siente amenazada en su ser. Razón mayor para no identificar la amistad con la verdad, la belleza o el bien, y la enemistad con el error, la fealdad o el mal. La pareja amigo-enemigo debe comprenderse en sí misma, es decir, desde el punto de vista de la esencia de lo político y no del de las otras esencias.

En segundo lugar, la enemistad da el significado político a una colectividad, a un pueblo o a una nación, pues existir políticamente es ser independiente. Carl Schmitt expuso este punto de vista con tanta claridad, que es suficiente reproducir sus palabras: «Mientras un pueblo vive en la esfera de lo político, debe poder hacer él mismo la distinción entre amigo y enemigo, aunque sea en un caso absolutamente extremo —del que sólo él debe decidir—. En esto reside la esencia de su existencia política. Si no es capaz o no quiere hacer esta distinción, deja de existir políticamente. Si se deja indicar por un tercero quién es su enemigo o bien contra quién le es permitido o no combatir, ya no es un pueblo políticamente libre, sino integrado o subordinado a otro sistema político» (576). La posibilidad de hacer la distinción entre amigo-enemigo es inherente a la existencia de una colectividad como potencia política y ésta no podría mantenerse en la independencia fuera de esta distinción. Es posible que ciertos ciudadanos de un país no reconozcan como enemigo a aquel que su gobierno considera como tal. Esto significa solamente que ya se han pasado al otro campo, o bien que exigen de su gobierno otro amigo, precisamente aquel del campo que ellos han escogido. Esta circunstancia no quita nada a la validez de nuestra distinción, como tampoco el hecho de que otros ciudadanos proclaman que personalmente ellos no tienen enemigos. Una actitud parecida no significa estrictamente nada, ya que el individuo, como persona privada, no tiene enemigo político. Por las mismas razones, un pueblo que creyese poder triunfar de la oposición amigo-enemigo con una declaración solemne de amistad dirigida a todos los pueblos de la tierra, no habrá ni despolitizado las relaciones internacionales ni tampoco vencido en sí mismo la enemistad, ya que una colectividad política que «vacila en soportar las penas y los

(576) CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, & 5, p. 50.

riesgos de la existencia política, encontrará rápidamente otro pueblo que la libere de esta pena» (577), a menos que se estropee interiormente porque se transforme en presa de todas las enemistades actuantes en el mundo que se resuelven en divisiones internas de sus propios ciudadanos. En cuanto desaparece el poder de hacer la distinción entre amigo y enemigo, ya no hay vida política de una colectividad y su unidad desaparece.

La unidad política de una colectividad tiene, en efecto, como base la supresión de los enemigos interiores y la oposición atenta hacia los enemigos exteriores. Sin duda, esta unidad se basa también, o mejor circunstancialmente, en la comunidad o el particularismo lingüístico, racial u otro. La existencia de Estados multinacionales significa, sin embargo, que aquel criterio no es determinante. Es cierto que la voluntad general contribuye también a cimentar la unión, pero con la condición anterior, de haber vencido a los enemigos interiores. Aunque el mando sea un presupuesto absoluto de lo político, agrupa más que unifica. Por importantes que sean todos estos factores, ninguno es tan decisivo para la unidad como el del enemigo. Esta verdad experimentada, que molesta, como dice Proudhon, a «la filantropía inútil», está en el centro de cualquier acción estatal. Basta con volver a leer los escritos de Robespierre o de Lenin (578). Esto es tan cierto, que la mayoría de los conceptos políticos sólo se comprenden por referencia con el enemigo. No solamente —como es natural— los de guerra y paz, o soberanía e independencia, sino también los de Estados de derecho, de democracia, dictadura o neutralidad. Si se suprime la noción de enemigo, todos estos conceptos pierden su calidad intuitiva, es decir, su capacidad detectora de la realidad,

(577) CARL SCHMITT, *ibíd.*, & 5, p. 53.

(578) También ha sido reafirmada sin cesar en el curso de las edades, por los teóricos de la política, los filósofos y otros escritores. Dejemos a un lado a Maquiavelo, Hegel o Proudhon, y citemos, entre otros, a BODIN: "El más hermoso medio de conservar un Estado y protegerlo de las rebeliones, sediciones y guerras civiles y mantener a los súbditos en buena amistad es tener un enemigo con el que se pueda enfrentar." Los *Six livres de la République*, libro quinto, cap. V, página 760. SAINT-JUST: "Todo lo que respira bajo una ley política o una ley de fuerza está en guerra contra lo que no es la sociedad o lo que no es su especie." *Oeuvres de Saint-Just*, París, 1946, p. 283. NIETZSCHE: "Una nación necesita más enemigos que amigos; por contraste, comienza a sentirse necesaria, a hacerse necesaria." *Le Crépuscule des Idoles*, París, 1953, p. 112; finalmente, SAINT-EXUPÉRY: "El enemigo te limita, por tanto, te da tu forma y tu fondo." *Citadelle*, página 147.

por no ser más que palabras o abstracciones puras. Todo esto nos parece tan extraordinario, que volveremos sobre ello más detenidamente de manera inmediata.

En tercer lugar, hay que entender la palabra «enemigo» a la vez en su sentido interior y exterior. Ciertamente, en cuanto se alude a la palabra «enemistad» se piensa casi inmediatamente tan sólo en el enemigo exterior, ya que la estructura política a la cual estamos acostumbrados desde hace algunos siglos es la del Estado y, como iremos viendo, éste descansa en la negación del enemigo interior. Además, el pensamiento político contemporáneo sigue muy impregnado de la idea de J.-J. Rousseau sobre la voluntad general y su corolario: la incompatibilidad de la enemistad interna con el estado civil (579). Se sabe que Rousseau negaba la existencia de la enemistad política en el estado de naturaleza, de manera que, en la medida en que el hombre se encuentre con toda su libertad y sus derechos por la alienación en la sociedad civil, no podría tampoco haber enemistad política interna en el Estado, sino circunstancialmente en las relaciones entre Estados. Por esta razón, Rousseau se muestra hostil a toda representación de la voluntad general y a la formación de grupos particulares en el seno de la sociedad civil, ya que aquéllos podrían precisamente introducir la discordia intestina, podrían romper el pacto social y arruinar la libertad de los ciudadanos (580). Este concepto de Rousseau es, sin embargo, puramente intencionado; no tiene ningún carácter fenomenológico, ya que hasta las sociedades civiles que gozaban de su favor, esto es, aquellos cuyas dimensiones no rebasaban los alrededores inmediatos de una ciudad, eran constantemente minados por el enemigo interior. La historia de las ciudades griegas o de las ciudades italianas a partir del Renacimiento, era una sucesión de sediciones, rebeliones y guerras civiles. Todos estos ejemplos demuestran que el enemigo interior puede amenazar la existencia política de una colectividad, del mismo modo que el enemigo exterior. Esta es la razón por la cual hemos definido la enemistad política como una hostilidad entre colectividades, que pueden ser grupos internos

---

(579) En el fragmento titulado "Sobre el Estado de guerra", *Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, p. 295.

(580) J. J. Rousseau, *Contrat social*, lib. III, cap. XV.

o partidos, o bien unidades políticas estatales. Existieron uniones políticas, los conjuntos feudales del Medievo, que aceptaban el principio de la enemistad interna bajo la forma de la *Fehde* o de guerras privadas, evidentemente en perjuicio de la unidad política. Tan sólo cuando el señor se hizo bastante poderoso como para suprimir este tipo de hostilidades, es cuando pudo nacer el Estado moderno.

Sería una grave equivocación creer que el principio del enemigo interior es sólo una supervivencia, en vías de desaparición, de una edad históricamente concluida. En primer lugar, el Estado es una estructura histórica que puede desaparecer un día para dejar sitio a otra manera de concebir las relaciones interiores de una colectividad política. Luego, la noción de la lucha de clases del marxismo ha dado actualidad al fenómeno del enemigo interior, sustituyendo la hostilidad clásica entre Estados o naciones, por una enemistad que es, en algún modo, a la vez internacional e interna en cada Estado. Es justo opinar, como Carl Schmitt, que, en cierto aspecto, el marxismo ha vuelto a dar el sentido del enemigo al liberalismo clásico, a pesar de las construcciones de Hegel y de Comte (caracterizadas por un desarrollo tripartito: comunidad natural, sociedad civil y Estado, en el uno; edad teológica, edad metafísica y edad positiva, en el otro). Marx volvió a encontrar el dualismo combativo gracias a la oposición irreductible entre el burgués y el proletario (581). De una manera general, el principio revolucionario de nuestras sociedades modernas exige la doble lucha contra el enemigo exterior y contra el enemigo interior, sobre todo porque la ideología tiende a identificar a los dos. Mucho antes que Marx, y sobre todo Lenin, esta posición ya había sido claramente expresada por Robespierre: «Para hacer con provecho la guerra a los enemigos de fuera, existe una medida general absolutamente indispensable: hacer la guerra a los enemigos de dentro, es decir, a la injusticia, a la aristocracia, a la perfidia, a la tiranía. Si este sistema se sigue fielmente, podréis considerar la guerra como un bien» (582). Las guerras civiles siempre son posibles. A pesar de negar teóricamente

(581) CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, & 8, p. 73.
(582) "Observaciones sobre los medios de hacer útilmente la guerra", en los *Textes choisis* de ROBESPIERRE, t. I, p. 173. V. asimismo t. III, p. 119.

el enemigo interior, el Estado nunca logró suprimirlo total y definitivamente, aun encarnándose en dictadura de partido único, ya que, entonces, el enemigo surge en el seno mismo del partido. Es un fenómeno clásico de nuestro tiempo el que, a partir del momento en que un partido único confunde su política con la del pueblo, de la nación o del Estado, en el interior de sí mismo la pareja amigo-enemigo prepara la lucha armada que amenaza, según las circunstancias, con degenerar en guerra civil. En resumen, se trate de relaciones exteriores entre unidades políticas o de relaciones internas en una unidad particular, el peligro de enemistad subsiste inevitablemente, es decir, que la pareja amigo-enemigo es inherente a cualquier política, sea exterior o interior.

116. La violencia.

La enemistad arrastra un cierto número de consecuencias, como la violencia y el miedo, que da a lo político su fisonomía particular. Evidentemente, podrían también explicarse estas cuestiones partiendo de distintos puntos de vista, pero perderían su densidad política si se descuidara su relación con la noción de enemigo. Se podría, por ejemplo, considerar el problema de la violencia bajo el ángulo de la paz perpetua y ser llevados a desear su desaparición. Sin embargo, la noción de paz, asimismo, sólo tiene sentido por referencia con el enemigo; la paz universal tendría que suprimir totalmente cualquier enemistad, para que el empleo de la violencia perdiese también todo significado. Asimismo, existen numerosas maneras de concebir la democracia, por ejemplo, pero ya no se entendería como régimen político si no se tuviera en cuenta al enemigo. En efecto, la democracia quiere tanto más ser ella misma, cuanto que se opone a los demás regímenes. G. Ferrero demostró muy bien que es uno de los principios de las posibles legitimidades, y como tal, tiende naturalmente a excluir y a borrar las demás formas de legitimidad. Por este hecho, es uno de los motivos de la enemistad política y, en caso extremo, puede estar en el origen de un conflicto armado. Como, por otra parte, el concepto de democracia no es unívoco, ya que la voluntad del pueblo puede interpretarse de varias maneras, según se ponga, por ejemplo, el acento sobre la libertad o la

igualdad, la enemistad puede surgir entre las democracias como antiguamente llevaba a las monarquías a combatirse entre ellas. En resumen, la enemistad, bajo la forma de la hostilidad contra los otros principios de legitimidad, nos ayuda a comprender por qué la democracia es un régimen *político,* y la enemistad que resulta de las divergencias en la interpretación de su propio principio de legitimidad explica por qué se sigue haciendo política entre las democracias, como también en el interior de cada una de ellas.

Empecemos por el examen de las consecuencias directas de la permanencia del enemigo: en primer lugar, la violencia. No volveremos aquí a la vieja disputa entre filósofos sobre la cuestión de saber si la autoridad política se impuso al principio por la violencia o por la sabiduría de sus primeros detentores. Este tipo de consideraciones sobre el origen, ya hemos visto que no ofrece ningún interés fenomenológico. Del mismo modo, es inútil preguntarse si la historia como tal es violenta o no, pues en sí misma la historia no es una actividad. Existe violencia en la historia, únicamente porque ésta es el teatro de las actividades humanas, es decir, que es el hombre quien la introduce y la violencia es uno de los resortes de la naturaleza humana. Hay historia porque el hombre es capaz de conservar el recuerdo de las actividades y de los choques de las colectividades pasadas o del pasado de cada colectividad.

La responsabilidad de la violencia es, pues, imputable a los choques entre las distintas actividades políticas, económicas, religiosas y otras, y a las parejas de presupuestos que condicionan estas actividades. La violencia es, por ejemplo, inseparable de lo económico, porque uno de los presupuestos de esta esencia es la relación de dueño y esclavo. Es inseparable de lo político a causa de la relación amigo-enemigo. En otros términos, mientras hubiese una actividad política, estaría específicamente condicionada por enemigos cuya hostilidad puede intensificarse hasta degenerar, en los casos extremos, en violencia. Tal es el hecho inevitable que perpetúa la violencia política en el mundo. Es tan inútil esperar que pueda terminar definitivamente un día, como imaginarse que un día no habrá más criminales por pasión o por celos, entre los hombres.

La violencia, por ser convulsiva, informe, irregular y turbia

por naturaleza, es normal que sea especialmente rebelde al análisis. En general, se complica aún más la tarea manteniendo una confusión de sentidos entre las distintas nociones de fuerza, potencia y violencia y, sobre todo, mezclando directamente con la fenomenología la preocupación de justificar una especie de violencia, variable cada vez con la ideología política por la que uno se pronuncia. Procuremos, en primer lugar, ceñirnos a la noción refiriéndonos a la distinción que hemos hecho anteriormente entre fuerza y potencia.

Consideramos la fuerza como el desarrollo normal y natural de nuestra actividad. Se la puede controlar, calcular, evaluar; las fuerzas se suman. La potencia, por el contrario, se multiplica, se irradia. Se puede, si se quiere, oponer la física de la fuerza a la metafísica de la potencia. A la luz de esta distinción se puede dar una definición clara de la violencia; no es, como se cree, generalmente, un abuso de la fuerza, sino un abuso de la potencia (583). Es potencia corrompida o desencadenada, o, a veces, llevada voluntariamente al extremo. No es que la fuerza sea inocente, ya que no hay potencia sin fuerzas, sino que se deja reglamentar y disciplinar por medio de formas, es decir, que se ejerce, en general, con el respeto a las normas y convenciones de la lega-

---

(583) Esta distinción entre fuerza y violencia es, por tanto, muy distinta de la de G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, París, 1946, 10.ª ed., p. 256-257, donde se dice: "La fuerza tiene como objeto imponer la organización de un cierto orden social, en el cual una minoría gobierna, mientras la violencia tiende a la destrucción de aquel orden. La burguesía empleó la fuerza desde el principio de los tiempos modernos, mientras el proletariado reacciona ahora contra ella y contra el Estado con violencia." Una diferencia tal nada tiene de fenomenológico y sólo se comprende en el contexto de la teoría soreliana de la utopía y del mito de la huelga general. Es, pues, esencialmente ideológica, tal como lo confiesa Sorel: "Se concederá a los partidarios de la dulzura que la violencia puede entorpecer el progreso económico y hasta que puede ser peligrosa para la moralidad cuando rebasa un cierto límite. Esta concesión no puede ser enfrentada con la doctrina aquí expuesta, ya que yo considero la violencia únicamente desde el punto de vista de sus consecuencias ideológicas." *Ibíd.*, p. 273. También declara que la violencia tiene sobre todo como efecto recordar a los burgueses "el sentimiento de clase". *Ibíd.*, p. 117. Tal como observa G. GORIÉLY, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, París, 1962, p. 203, la fuerza tiende a convertirse en elemento político de opresión, y la violencia en el de la liberación del hombre. Así, por el hecho de que todo Estado es opresivo y que aquel que establezca la violencia proletaria también se volverá opresivo, esta distinción no puede tener sentido más que en el contexto ideológico y utópico de una revolución absolutamente permanente, que tenga como tarea romper constantmente cualquier veleidad de instaurar un Estado y un derecho, incluido el de un Estado mundial.

lidad. La violencia, en cambio, es instintiva y pasional por naturaleza; asusta, extermina, ahoga, daña y trastorna todo creando confusión. Un ejército disciplinado es la imagen típica de la fuerza; una masa sublevada y tumultuosa es la de la violencia. No sólo la manifestación de la fuerza permite obstaculizar la oleada de la violencia, sino que puede haber directamente antagonismo entre ellas, justamente porque el recurso a la violencia tiene, en general, como meta romper una relación de fuerzas establecida. Así ocurre, por ejemplo, con la violencia revolucionaria (584). En todo caso, sólo la fuerza es capaz de contener y limitar la violencia, a veces sin éxito, sobre todo si las ideas, las costumbres y las pasiones de moda se prestan a ello. Desde este punto de vista, la antinomia clásica entre fuerza y derecho parece falsa; es la violencia la que se opone al derecho y a la soberanía de la ley. ¿No es del todo cierto que el derecho, que no es por sí mismo obligatorio, necesita de una fuerza exterior para hacerse respetar, mientras la violencia modifica una situación por distintas vías que las legales o bien, como suele decirse, por vías «pacíficas»? De este modo, al contrario de la violencia, la fuerza es un factor de equilibrio y de estabilidad. En el fondo, la violencia está basada en la impaciencia y la ira, sea porque una potencia nueva no logra imponer con suficiente rapidez sus ideas en el interior de un Estado mediante el juego normal de las instituciones, sea porque sus proyectos chocan contra resistencia en el plano internacional. En el primer caso, trata de triunfar mediante el golpe de Estado, la insurrección, la revolución, la sedición o el motín; en segundo lugar, por la guerra. Llamaremos violencia a la explosión de la potencia que ataca directamente a la persona y a los bienes de los demás (individuos o colectividades) para dominarlos por la muerte, la destrucción, la sumisión o el fracaso.

La violencia es, pues, concomitante con la presencia del enemigo. Por consiguiente, hay que considerar como carentes de base todas las doctrinas que ven en la edad industrial o económica el sucesor pacífico de la edad militar, no sólo porque el enemigo político no se reduce únicamente al enemigo militar, sino también porque la política introduce enemistad en la economía, la ciencia,

(584) TROTSKY, *Terrorisme et communisme*, París, 1962, p. 35.

la moral y la técnica del mismo modo que los ejércitos. Es muy posible que la violencia dure tanto como el hombre; es de todos los tiempos, aunque se muestre más virulenta en algunas épocas, cuando la ideología le prepara el terreno. Desde este punto de vista, es indudable que el socialismo revolucionario (Blanqui, Marx, Sorel, Lenin) ha sido, antes que el fascismo, el propagador de la violencia en el mundo contemporáneo. Es pueril creer que el progreso de la civilización podría sustituir la era de la serenidad por la de la violencia. Por el contrario, los nuevos medios que el progreso pone a disposición del hombre, los utiliza éste, no sólo al servicio de la guerra (cosa que estamos comprobando a diario), sino al servicio de todas las formas de la violencia, revolucionaria, psicológica, etc. Lejos de decrecer en intensidad, se adaptan sin cesar a las nuevas condiciones. Por las mismas razones, no se podría hablar de pueblos pacíficos. Ocurre únicamente que, en algunas épocas de la historia, la civilización de una colectividad logra limitar el uso de la violencia.

Abstracción hecha de la ejecución de los que han sido condenados a muerte por una instancia judicial, existen cuatro clases de violencia política. La primera consiste en la violencia institucionalizada bajo la forma de un régimen de opresión, como la tiranía, el despotismo y la dictadura en el sentido moderno. Se trata de un modo clásico de gobernar, sea para conservar el poder contra la oposición general, sea para fortalecerla en provecho de una capa social contra las demás, sea también que responda, por lo menos al principio, a la voluntad popular. En la historia griega, por ejemplo, se ve que los adversarios de la tiranía se reclutaban entre la clase intelectual y que la mayoría del tiempo el pueblo se acomodaba fácilmente a este régimen. También se encuentran ejemplos semejantes en la historia moderna y contemporánea. La segunda consiste en la propia guerra, con su secuela de crueldades y de barbaries, voluntarias o no. Se trata de una violencia unida al pluralismo de las organizaciones estatales, de las que cada una defiende su derecho legítimo a la existencia contra el espíritu de conquista o el imperialismo de las demás y que, en los límites de las convenciones en vigor en una época determinada, pone todo en acción para vencer o salvaguardar su independencia o también para conquistarla. (Volveremos sobre este

punto en el momento de analizar el concepto de guerra.) Ocurre muy a menudo que esta violencia degenera, porque tiende a desarrollarse hasta sus límites extremos por una especie de movimiento interno de la potencia. De manera que hay pocas guerras que no contengan, además de la violencia por el hecho de la guerra, atrocidades inútiles y salvajes, ya que, independientemente de las necesidades del combate y de las batallas, se manifiesta el placer de matar por matar. Es seguro que en el curso de la última guerra, por ejemplo, también por parte de los aliados hubo actos de violencia inútiles, bombardeos (como el de Dresde) que no parecían corresponder a un plan o a necesidades estratégicas. Indudablemente, es difícil evitar estos actos gratuitos de violencia, aislados la mayoría de las veces, por el hecho de que, en el curso de una guerra, la violencia tiende por sí misma a hacerse siempre más violenta. La tercera clase de violencia consiste en los golpes de Estado, conjuraciones, motines, rebeliones, sediciones, huelgas, de lo que casi ningún período de la historia está exento. Son las formas de violencia más espontáneas, pero también las más tumultuosas y las más desordenadas, a menudo las más inocentes y que mejor corresponden a la imagen que nos hacemos corrientemente de la violencia. Se trata de perturbaciones que son casi privativas de la vida de las colectividades, que de pronto se agitan por causas distintas: políticas (debilidad del poder, voluntad de independencia de un pueblo, rebelión de una capa de la población que se siente amenazada), económicas (hambre, desigualdades demasiado pronunciadas entre las categorías sociales, nivel de vida demasiado bajo, huelgas, etc.), religiosas (intolerancia de las convicciones, proselitismo, espíritu de cruzada, etcétera). A veces se mezcla con ello el espíritu de aventura, la exaltación romántica o sencillamente el deseo de cambiar por cambiar. La cuarta clase de violencia es deliberada, preparada y mantenida. Tiene como base las doctrinas que preconizan la violencia en nombre de distintas filosofías de la historia y cuya mayoría cultiva el espíritu partidista, sectario y fanático. En general, estas doctrinas son hostiles a la guerra clásica (de ahí el antimilitarismo, el antibelicismo), y al Estado como detentor de la violencia legítima y al que acusan de ser un instrumento de opresión (Marx, Sorel, Lenin y la mayor parte de las corrientes del

socialismo intelectual), pero invisten de derecho legítimo a la violencia, grupos y colectividades particulares (clase social, raza, partido, etc.). Se trata de una de las más extrañas paradojas de los tiempos actuales, relacionada a la vez con la importancia que han adquirido las especulaciones sobre los fines últimos en forma de utopías y con la especie de hegemonía contemporánea de la moral o, mejor dicho, de un moralismo con tendencia a distribuir la culpabilidad entre las colectividades. Por esta razón, tales doctrinas, contrariamente a lo que ocurre con respecto a los dos significados anteriores, se preocupan por justificar la violencia, no como tal, sino en provecho de una forma partidaria, con exclusión de todas las demás que consideran culpables. Nos ocuparemos con mayor atención de esta última clase, que se llama a sí misma revolucionaria. Sin duda, se trata de un fenómeno puramente histórico y propio de nuestra época, en el sentido de que el espíritu contemporáneo es revolucionario, como antaño era feudal y que será otra cosa en un futuro indeterminado, mientras el fenómeno de la guerra o del motín es más general, según veremos más adelante.

117. VIOLENCIA Y JUSTIFICACIÓN.

Reconocer el carácter inevitable de la enemistad y de la violencia, no es quererlo justificar. En este punto opinamos, con Camus, que «la violencia es, a la vez, inevitable e injustificable» (585). Sin embargo, la mayoría de los análisis contemporáneos dedicados a esta noción no tiene otra meta que justificarla o disculpar las filosofías que la justifican: condenan, por tanto, una especie de violencia, la de su enemigo ideológico, y encuentran «saludable» otra ideología, la que se ejerce en nombre de su propia ideología. A pesar de que este fenómeno de justificación sea especialmente moderno, Tucídides y Maquiavelo, por ejemplo, aceptaban su principio en los casos de urgencias y necesidades políticas inmediatas (586). Sin embargo, Maquiavelo es más doctrinario que Tucídides, cuando dice: «No es la violencia que

(585) A. CAMUS, *Actuelles*, I, París, 1950, p. 184.
(586) TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, lib. V, diálogo entre los atenienses y los milesios.

edifica, sino la violencia que destruye, la que hay que condenar» (587), dejando así toda libertad a la interpretación «edificante» de la violencia. De manera general, sin embargo, la violencia es, en su opinión, nada más que un expediente. Con la aparición del principio revolucionario moderno, el problema cambia de aspecto. La violencia se transforma en doctrina, que es origen de un método de gobierno, al mismo tiempo que el interés y la pasión políticos se arropan con la dignidad de la ética, de manera que, como ya hemos visto, las víctimas deben soportar, además de la desgracia de morir, el oprobio de la degradación moral. El azar del nacimiento, la pertenencia racial, nacional o social, condenan de antemano ciertas categorías de hombres; el pecado original está repartido en forma desigual, en nombre de la igualdad, ya que no pesa más que en ciertos individuos y no en todos. Robespierre fue el primero en enunciar claramente los principios de esta nueva justificación de la violencia: «el gobierno revolucionario debe a los buenos ciudadanos toda la protección nacional; a los enemigos del pueblo, únicamente debe la muerte» (588). Marx y Engels han seguido el espíritu de esta justificación para aplicar la violencia al enemigo de clase, aunque el estudio de Engels sobre el papel de la violencia en la historia (589) sea decepcionante desde el punto de vista de la filosofía política. Verdaderamente, solo Lenin supo elaborar, en su principio y con todas sus consecuencias lógicas, mejor aún que G. Sorel, esta nueva doctrina de la vio-

---

(587) MAQUIAVELO, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, lib. I, cap. IX, ed. de la Pléiade, p. 405. No habría que sacar la conclusión de que Maquiavelo era un puro doctrinario de la violencia. Es, más bien, el teórico de la habilidad y del cálculo político, como lo muestran los títulos de capítulos del *Príncipe* y del *Discurso sobre la primera década de Tito Livio:* "De qué manera las fuerzas de todo principio deben medirse"; "De la liberalidad y de la parsimonia"; "De la liberalidad y clemencia, y qué es lo mejor, ser amado o temido"; "Que los hombres son raras veces totalmente buenos o totalmente malos", etc. La violencia no es más que una ordenanza de la habilidad. Esta es la razón por la cual, después de haber observado que era uno de los medios para conquistar el poder, recomienda no abusar de ella. El usurpador "debe pensar en todas las crueldades que precisa emplea, y debe practicarlas todas a un mismo tiempo para no recurrir a ellas cada día y poder, sin renovar aquellas crueldades, tranquilizar a los hombres y ganarlos con buenas acciones." *Le Prince*, cap. VIII, ed. de la Pléiade, p. 316.

(588) ROBESPIERRE, *Sur les Principes du gouvernement révolutionnaire, Textes choisis*, t. III, p. 99. V. asimismo la *Réponse à l'accusation de J. B. Louvet, ibid.*, tomo II, p. 51-59.

(589) ENGELS, *Anti-Dühring*, 2.ª parte, cap. II, III y IV.

lencia, sobre todo en *Que faire?* (particularmente en los capítulos IV y V) y en *Maladie infantile du communisme.*

Estaría fuera de lugar el exponer largamente los temas de esta justificación de la violencia, a pesar de que se deba lamentar que un problema tan importante del pensamiento político moderno no haya sido todavía objeto de un estudio de conjunto profundo y coherente. Por el contrario, quisiéramos estudiar el principio mismo de esta clase de justificación. El marxista, el nazi o el nacionalista, dirán: «Admitimos esta correlación entre enemistad y violencia como justa, a condición de que nos indiquen concretamente quién es el enemigo, designándolo, respectivamente, bajo el aspecto del burgués, de miembro de otra raza o de otra nación.» Esta objeción, que no ha sido inventada por las necesidades de la causa, es significativa. Por el hecho mismo de que cualquier justificación particulariza inevitablemente al enemigo contra el que se tiene el derecho de ejercer «saludablemente» la violencia, es profundamente política. En otros términos, justificar es tomar partido, en la querella política, por uno u otro campo; más exactamente, desde el momento en que se procura justificar la violencia, se tiene inmediatamente, o bien se crea automáticamente, el enemigo; será el capitalista, el judío, el eslavo, el blanco, el europeo, el colonialista, etc. Sin embargo, emplear la moral para fines tan particulares, aunque sean nobles, no significa que se tenga moralmente razón. Esta es la contradicción contra la cual tropezó Saint-Just: «Un gobierno republicano —dice— tiene la virtud como principio, si no el terror» (590), o bien: «Es necesario en toda revolución un dictador para salvar al Estado por la fuerza, o censores, para salvarlo por la virtud» (591). Esta alternativa deja entrever que la violencia y la enemistad son nociones tan positivas como la virtud y la amistad, que pueden también justificarse desde el punto de vista de la política, pero que uno de los términos de la alternativa no puede justificar al otro. En efecto, no se oponen como lo más y lo menos, dejando aquél paso al progreso del otro, sino que violencia y virtud son antinómicos. Esto es lo que confirman otros textos, en los cuales

(590) SAINT-JUST, "Institutions républicaines", en Oeuvres de Saint-Just, París, 1946.
(591) *Ibíd.*, p. 315.

Saint-Just reconoce que las relaciones internacionales no pueden sino descansar en la violencia. «El estado social es la relación de los hombres entre sí; el estado político es la relación de los pueblos» (592), y «En realidad, no existen relaciones entre las naciones; sólo tienen intereses comunes y la fuerza hace el derecho entre ellas» (593). Esta forma de plantear el problema está en oposición directa con la de Robespierre (y más tarde, de los marxistas). En efecto, Robespierre justifica la violencia por la moral, pues «en el sistema de la revolución francesa, lo que es inmoral es impolítico; lo que es corruptor, es contrarrevolucionario» (594), o bien: «El que no odia el crimen, no puede amar la virtud» (595). Saint-Just, por el contrario, exige, bien la violencia, o bien la moral, ante la imposibilidad de producirse las dos a la vez y justificarse la una por la otra. La antinomia entre terror y virtud es insuperable y, desde este punto de vista, Saint-Just es, mucho más que Robespierre, fiel a Rousseau; por lo menos, al Rousseau de la carta anteriormente citada, del 26 de julio de 1769, a Mirabeau, en la que el autor del *Contrat Social* declara exponer el dilema fundamental de todo el pensamiento político.

Saint-Just parece haber puesto el dedo en la confusión de las esencias, que sirve de base a la justificación de la violencia por la moral. Tal vez no se pueda hacer otra cosa sino limitar la vio-

(592) *Ibíd.*, p. 284.

(593) *Ibíd.*, p. 286. SAINT-JUST no descuida el sacar consecuencias de su actitud: "Un pueblo que se gobernase naturalmente y renunciase a las armas, pronto sería víctima de sus vecinos, y si aquel pueblo renunciara al lujo y al comercio por una vida sencilla, sus vecinos se enriquecerían con sus privaciones y se volverían tan poderosos que pronto lo abrumarían." *Ibíd.*, p. 286. Al mismo tiempo, plantea la cuestión capital: "Un pueblo no puede declarar la guerra a sus vecinos si no tiene alguna razón de queja; pero si les hace una guerra injusta, ¿quién habrá de impedírselo?". *Ibíd.*, p. 286.

(594) ROBESPIERRE, "Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention dans l'administration intérieure de la République", en *Textes choisis*, t. III, p. 115.

(595) *Ibíd.*, t. III, p. 119. "Es necesario suprimir a los enemigos interiores y exteriores de la República, o bien morir con ella; en esta situación, la primera norma de vuestra política debe ser conducir al pueblo con la razón y a los enemigos del pueblo por el terror. El resorte del gobierno popular en la revolución es, a la vez, virtud y terror; la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible; es, pues, una emanación de la virtud." *Ibíd.*, página 118. Esta oclusión entre virtud y terror, encuentra su justificación suprema en la historia: "El universo, la posteridad, verán en aquellos acontecimientos únicamente su causa sagrada y su sublime resultado; tenéis que verlos como ellos." *Réponse à l'accusation de J. B. Louvet, ibid.*, t. II, p. 54.

lencia por las costumbres y las instituciones, en el sentido en que, según sus propias palabras, «el corazón humano va de la naturaleza a la violencia, de la violencia a la moral». Sin embargo, reconocer que sólo se puede limitar la violencia es resignarse a una cierta impotencia de la moral. En efecto, la ética no encuentra dificultades insolubles mientras no choca contra la política, pues en este caso tropieza con la cuestión nunca resuelta de los medios y del fin. El hecho de que existan situaciones que no dejan otra salida que el recurso a la violencia (lo que puede significar que las sociedades humanas son imperfectas), no podría legitimar éticamente una acción destinada a preparar y a provocar deliberadamente tales situaciones, aunque fuese al servicio del más noble fin. La violencia política no es más que un medio para conquistar o conservar el poder. Consiste en un derecho que se toma por razones de eficacia, no consiste en una norma ética. Es decir, que las justificaciones morales de la violencia se basan en un sofisma. Cuando el marxismo pretexta la existencia de la violencia en los regímenes liberales para excusar la suya, está haciendo trampas. Quiérase o no, el liberalismo es una de las pocas doctrinas que procuran eliminar la violencia (596): ésta es una de las bases del constitucionalismo. Hace falta tener mala fe para apoyarse en la existencia de una violencia limitada en el liberalismo para legitimar el principio de la violencia. Es como si se hiciera responsable al policía (instrumento de la violencia legítima) del crimen de un asesino. De hecho, las legitimaciones se sirven de la moral para salvar las apariencias. Cuando por ambos lados se usa la violencia, la una no justifica la otra; con mayor razón, las restricciones del liberalismo no podrían legitimar las llamadas directas a la violencia (597). La superchería consiste en enjuiciar el liberalismo por un cierto número de medios reprensibles utilizados como expedientes, y el comunismo únicamente por la nobleza de su fin, a pesar de que preconice abiertamente la violencia. Es, pues, condenar la violencia en un régimen que la limita efectivamente, y justificarla con todos sus horrores en

(596) G. Sorel, por ejemplo, se burla de la aversión de los liberales y de los burgueses hacia la violencia. El capítulo II de sus *Réflexions sur la violence* se titula: La decadencia de la burguesía y la violencia.

(597) No se trata de tomar partido por el liberalismo, sino de ilustrar con un ejemplo las pretensiones de la justificación.

otro régimen, con tal de que pretenda rebasar toda violencia en un porvenir absolutamente imprevisible. Responder a la menor violencia con una mayor violencia, no es servir el derecho y la justicia, cualquiera sea el pretexto moral invocado. Desde este punto de vista, Hegel está en lo cierto al afirmar que, si el derecho proviene a veces de la violencia, esto constituye «un acontecimiento accidental sin relación con su naturaleza» (598). Aunque sea cierto que no se puede eliminar una violencia más que con otra violencia, ninguna podría ser justificada éticamente. Contrariamente a lo que se pretende a menudo, la fe tampoco depura y transfigura la violencia; al procurar espiritualizarla, sólo se vuelve más insolente.

Existen realidades injustificables en el mundo, sin que sea posible hacer otra cosa más que aceptarlas. Hay que entender que el término «injustificable» no es forzosamente el equivalente del término «condenable», es decir, que el hecho de que la violencia sea injustificable no significa que sea sencillamente condenable. No se trata aquí de adoptar la actitud de partidarios de la ética de la pureza o de la «convicción» que condena indistintamente todos los medios, porque todos serían igualmente bajos, para refugiarse en la nobleza de los fines. Suponemos conocido lo que Max Weber dijo sobre la diferencia entre la ética de responsabilidad y la ética de convicción. Actuar es, inevitablemente, poner en relación los medios y una meta; estos dos términos no son ajenos el uno al otro, sino inseparables. Es condenarse a la impotencia el oponer política y moral con pretexto de que la primera siempre será envilecedora y la segunda inmutablemente edificante. Sin embargo, al rechazar esta definición, todavía queda sin resolver la cuestión de las relaciones dialécticas entre moral y política (o violencia). Para poder discutir el problema, primeramente habría que definir y explicar la esencia de la moral, lo que resulta imposible realizar aquí. Solamente podemos indicar un error que debe evitarse y que consiste en hacer de la ética un puro juicio impuesto en cada caso por las condiciones sociales, llamadas objetivas, en una época determinada. En efecto, existen presupuestos invariables de la moral, como de la ciencia o de la

(598) HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, París, 1940, p. 35.

política, pues de otro modo, la ética perdería toda consistencia y todo carácter específico para transformarse en una sencilla complacencia de nuestros deseos, o en un consentimiento a una ideología, es decir, una excusa de las variaciones indefinidas y contradictorias de la actividad de un grupo, de una clase, de un partido o de un Estado. Existe una dualidad entre lo real y lo ideal, entre el ser y el deber-ser, y es hacerle perder todo significado a esta última noción el identificarla con el fin último de una organización filosófico-política determinada. ¿Cuál es la ideología o la filosofía que puede pretender haber elevado efectivamente más lo real hacia lo ideal, tan sólo porque cree subjetiva y arbitrariamente que únicamente ella constituye el instrumento del progreso?

La más hipócrita de las excusas y de las justificaciones consiste en refugiarse en el pretexto de «una relación de determinación histórica objetiva». Que existan situaciones en las que, finalmente, no le queda a la voluntad política otra salida que el recurso a la violencia, no significa necesariamente que esta meta sea buena. La moralidad no reside en los fines, sino en la misma acción, donde surgen las contradicciones y los envilecimientos con los que hay que enfrentarse. El bien y el mal no existen en idea; es al actuar cuando cada uno asume la responsabilidad del mal y del bien, sin que pueda tener seguridad de que del bien sólo resultará el bien. Toda la dialéctica marxista, por ejemplo, reside en una degradación ética de la acción en provecho de la moralidad del fin. La idea fundamental de esta filosofía consiste en considerar la liberación del proletariado y la reconciliación del hombre consigo mismo, gracias a la acción revolucionaria del proletariado, como el deber-ser, con la revolución que eleve progresivamente lo real hacia lo ideal. Por consiguiente, si resulta objetivamente imposible alcanzar este fin de otro modo que por la violencia, aquel que recurra a ella se hallará justificado y perdonado. ¿Pero quién determina que la situación es objetivamente ésa, sino el propio marxista? Hay que admitir, pues, primeramente que el materialismo histórico es la expresión a la vez de la verdad de la historia y del progreso, y del verdadero bien de la humanidad. ¿Pero qué instancia garantiza esta verdad y esta moralidad, sino la creencia y la opinión de aquel se adhiere al marxismo y que,

por este hecho, se cree justificado, si no justo? La doctrina marxista no admite la pluralidad ni el antagonismo de los fines últimos, porque desde el principio no reconoce más que un solo fin bueno en sí (el hecho de que declare que es bueno históricamente, no cambia en nada la cuestión). El marxista, al proyectar en el porvenir la conciliación en una difusa totalidad, admite que pueda justificarse la violencia, por poco que se confíe en aquel exclusivo fin. El hecho histórico es que existe una pluralidad de fines que agitan el espíritu del hombre, que existe un antagonismo entre los presupuestos de la moral y los de la política, y que la violencia no puede justificarse moralmente, sino únicamente desde el punto de vista de algunas de las ideologías competidoras. Sin duda, sólo existe una solución utópica al antagonismo de la moral y de la política. De modo que la sola actitud respetable y digna es la del hombre político, que carga con todas las consecuencias a la violencia, si juzga que es inevitable, con el riesgo de entrar en conflicto con la moral y sin buscar otra justificación que la política para su acción, y sin ponerse pusilánimemente la máscara de comediante de la ética.

La atracción de la violencia reside a la vez en su eficacia inmediata y en su reputación como manifestación de virilidad. El éxito es la medida de la acción política. No se pide que un hombre de Estado sea un modelo de virtud, sino que logre sus empresas. Mientras sean buenos los resultados o aparenten serlo, se cierra los ojos a los medios empleados, aunque luego se los pueda criticar, cuando un fracaso haga que de nuevo se discutan los logros anteriores. Ocurre a veces que un resultado desastroso no logra menguar la gloria anteriormente adquirida, como lo demuestra, entre otras, la leyenda napoleónica. En todo caso, la radiación del éxito, el crédito y la capacidad que se atribuye a aquel que sea favorecido por el éxito, hace que se perdonen gustosamente las faltas a las reglas habituales y que se acuse de envidiosos a los que tratan de explicar que, en realidad, el éxito no es sino un fracaso disimulado, o bien que se basa en una mentira. El logro parece bueno en sí y santifica la acción. Por consiguiente, la tentación de la violencia es tanto más grande cuando aparenta ser un método directo que conduce a resultados rápidos y espectaculares. Los hombres desean la justicia, la paz y el derecho, más

que quererlos realmente. Si el mundo pertenece a menudo a los violentos es, en general, con la bendición de la masa, que adora la potencia. La violencia pasa por ser un signo de potencia y de autoridad. De ahí la tendencia que tienen muchos intelectuales a idealizarla; por ejemplo, a la manera de G. Sorel, que, como es sabido, exalta la violencia porque despierta en el hombre el sentido de la conquista, de la acción, de la audacia, del progreso y de la unión; toda esa clase de virtudes que, en su opinión, el democratismo intelectual y decadente, el pacifismo burgués y filisteo, desdeñan. En la medida en que, a pesar de todas las condenas, los hombres ven en el éxito el signo temporal del mérito, la violencia se beneficiará de su complicidad, independientemente de su afinidad con la noción de enemistad. Si, además, es cierto que la pasión de triunfar es característica de la edad del tecnicismo, no hay que extrañarse si la filosofía del progreso, lejos de querer ahogar la violencia (salvo en el proyecto de los fines últimos), procura, por el contrario, explotarla, organizarla, para hacerla cada vez más eficaz.

A pesar de que, desde siempre, el hombre haya buscado explotar la violencia (sedición, tiranía) y dominarla limitándola (convenciones sobre la guerra), es hoy en día cuando, mediante la conjunción del principio revolucionario y el desarrollo técnico, logró organizarla para convertirla en más eficaz. En efecto, asistimos en nuestra época a una verdadera obsesión por la violencia, ya que se llega hasta a racionalizar un fenómeno tan irracional. Incluso la no violencia de principio y de pureza ética, no logra apartarse de la violencia, ya que algunos de sus adeptos no disimulan su simpatía hacia los regímenes basados en ella. Se puede lamentar este nuevo desarrollo y odiar, como Camus, «menos la violencia que las instituciones de la violencia» (599). El hecho es que se ha convertido en objeto de un empleo sabiamente estudiado en el aspecto táctico y estratégico, en virtud del esquema genial, trazado por vez primera de una manera sistemática por Lenin en *Que faire?* y aplicado hoy en día con más o menos frenesí y premeditación por los revolucionarios o los reaccionarios de derecha y de izquierda. Forma parte de las ideas heredadas, de

---

(599) A. CAMUS, *Actuelles*, I, p. 185.

los prejuicios de nuestro siglo; hemos entrado en la era de lo que Camus llama la «violencia confortable» (600), es decir, institucionalizada. No es ya posible unir su voz a las protestas contra la tortura, los campos de concentración o el terrorismo, puesto que la mayoría de los promotores de este género de manifestaciones tienen un pensamiento oculto: en general, sólo condenan la violencia empleada por sus adversarios políticos. Bajo la influencia de esta universalización de la violencia, el enemigo político adquiere otro aspecto: se torna odioso, perverso, infame, un ser contra quien está permitido emplear los medios más implacables. Para utilizar términos ingleses: de «enemy» se convierte en «foe».

Es evidente que, sea cual sea la nobleza del fin, una *violencia organizada es una violencia justificada,* y que cualquier justificación va contra una limitación del fenómeno y favorece, por el contrario, su propagación. El totalitarismo (guerra total, partido único o totalitario) es sólo una consecuencia de esta evolución. Hasta entonces, la violencia era un fenómeno excepcional que se manifestaba en el desorden, la incoherencia y el miedo, como consecuencia de las crisis políticas; a lo sumo, se la procuraba justificar en virtud de urgencias y necesidades políticas. A partir de entonces, se ha transformado en un procedimiento normal, que se prepara con cuidado y se aplica fríamente. Sacó su provecho de la racionalización de la civilización; tiene sus sacerdotes y sus burócratas, y hasta sus místicos. De una manera general, en las actuales condiciones, «la técnica de la violencia no es solamente una necesidad provisional de la marcha hacia el poder o hacia el imperio; es una necesidad permanente del orden nuevo» (601). Ya no se puede decir que sea la *ultima ratio,* o bien, a semejanza de la tiranía clásica, un poder corrompido, sino que forma parte integrante de distintas *Weltanschauungen.* Deja de ser un fenómeno excepcional o accidental y cuenta como elemento determinante en la previsión racional de los hombres políticos (602), a pesar de

(600) *Ibíd.,* p. 184.
(601) R. Aron, *L'homme contre les tyrans,* París, 1946, p. 33.
(602) El símbolo más típico como consecuencia de la organización moderna de la violencia, es el del guerrillero. Durante mucho tiempo sólo asumía el papel de un francotirador (salvo en el caso del corsario, que, a diferencia del pirata, poseía una autorización real). Tampoco en la guerra de España, en la época de

que su desarrollo descubre a veces las intenciones de sus iniciadores. A pesar de su empleo metódico, sigue siendo un fenómeno sorprendente.

118. El terror.

Quisiéramos aún insistir en un punto capital, directamente unido a la justificación de la violencia: el terror. Este consiste en utilizar la violencia, sin juicio ni discriminación, para romper toda resistencia, llenando a las almas de terror. Su acción parece ser, pues, esencialmente psicológica. No tiende únicamente, como la violencia, a destruir los seres físicos y los bienes materiales, sino que emplea sistemáticamente la violencia para aterrorizar y embrutecer los espíritus, es decir, se sirve de cadáveres de la violencia para desesperar a los vivos.

El terror se presenta como una acción política de conjunto, que desea menos un resultado concreto, constructivo y positivo, que el aniquilamiento de las capacidades de reacción y de reflexión de los individuos. En estos límites, la definición que de ello da R. Aron es muy justa: «Se llama acto terrorista a aquel cuyos efectos psicológicos están fuera de proporción con los resultados puramente físicos» (603). La violencia es empleada para desencadenar un miedo general en el seno de una colectividad política. Es posible que aquel que escoge deliberadamente la violencia sea casi inevitablemente arrastrado por los caminos del terror; de

---

Napoleón, los guerrilleros estaban organizados. Fue la ordenanza del rey de Prusia, en 1813, la que por vez primera estableció una teoría del guerrillero e hizo de ello una institución. Sin embargo, después de la caída de Napoleón, "el estado mayor prusiano abandonó esta idea y volvió a encontrar una nueva aplicación sólo con el "revolucionario profesional" de Lenin. La institución, entonces, se extendió, y hoy en día también asistimos, desde el punto de vista jurídico, a una especie de regularización de lo "irregular" y, por consiguiente, de la violencia premeditada. La utilización del guerrillero plantea toda clase de problemas tácticos. Entregado a sí mismo, sólo puede crear perturbaciones provisionales y sin futuro, por falta de abastecimientos, tanto en víveres como en armas. Su eficacia depende de dos condiciones: por una parte, la complicidad de la población, y, por otra, la intervención más o menos clandestina de un tercero interesado. En el curso de la guerra de España bajo Napoleón, el apoyo inglés fue tan determinante como la asistencia de la población española. Así ocurrió también en Francia y en Yugoeslavia, en la última guerra. En 1956, los húngaros se vieron en la imposibilidad de hacer una guerra de guerrilleros, ya que el tercio interesado no quería intervenir. Sobre esta cuestión, v. R. Schroers, *Der Partisan*, Colonia, 1962; C. Schmitt, *Theorie des partisanen*, Berlín, 1963.

(603) R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 176.

todas formas, podemos extrañarnos de la facilidad con que el hombre político se familiariza con la técnica del terror. «Una vez tolerados los medios criminales, pronto serán los preferidos» (604). Es poco frecuente que el hombre político que ha probado el terror pueda renunciar a este método. Si no se logra derrumbarlo, no hará más que endurecer cada vez más su régimen. El ejemplo más reciente del gobierno de Stalin ilustra este hecho una vez más: terminada la guerra, dirigió su victoria con el retorno del terror. Poco importa el principio en nombre del cual se justifique: se sirve de cualquier fin, de la patria, la salvación pública, la igualdad, la justicia, y hasta de la libertad (605). Lo importante es derrumbar lo que se produce en el curso de su ejercicio: muy rápidamente, el principio de justificación inicial queda a la altura de sencillo pretexto, mientras la perpetuación de la violencia se vuelve la verdadera meta. Esta evolución es fatal en razón del objetivo del terror. La meta principal no es tanto inspirar el miedo al poder, como destruir la confianza espontánea entre los miembros de la colectividad, menos para impedir la formación de una oposición que para comprometer a los ciudadanos, los unos con los otros. Así, todo el mundo se vuelve sospechoso, nadie está a salvo, ni siquiera los indiferentes. Contrariamente a la violencia revolucionaria propiamente dicha, que oprime y extermina a sus adversarios por ser moral, histórica o ideológicamente culpables a los ojos de la humanidad, el terror no se preocupa siquiera de encontrar un motivo de acusación. Culpables e inocentes son introducidos en un mismo saco; se atacará con preferencia a los inocentes y a las personas pacíficas; ni los partidarios se salvan, pues la técnica terrorista exige que se ataque en todas partes, incluyendo amigos y simpatizantes. El único juicio justo es el siguiente: si tal individuo fue asesinado es que merecía la muerte. El terror no reco-

---

(604) E. BURKE, *Réflexions sur la révolution de France*, París, 1923, p. 147.

(605) "Se dijo que el terror era el resorte del gobierno despótico. ¿El vuestro se parece, entonces, al despotismo? Sí, como la espada que brilla en manos de los héroes de la libertad se parece a la espada que está en manos de los satélites de la tiranía. Que gobierne el déspota a sus embrutecidos súbditos por medio del terror; tiene razón como déspota; domeñad por el terror a los enemigos de la libertad y tendréis razón como fundadores de la República. El gobierno de la revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía." ROBESPIERRE, "Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention dans l'administration intérieure de la République", en *Textes choisis*, t. III, p. 119.

noce culpables, sino solamente sospechosos. «No es accidental que el concepto-clave de todas las fases del terror sea el de sospechoso» (606).

Se podría ver en el terror la violencia desnuda, si no respondiera a un propósito. La premeditación es un elemento conceptualmente característico del fenómeno: la ausencia de discriminación en la elección de las víctimas corresponde a un cálculo. En efecto, haciendo de la abstención y de la neutralidad un crimen, el terror trata de separar rigurosamente los miembros de una colectividad en dos campos, el de amigos y el de enemigos, y dar a esta oposición la máxima intensidad posible. El amigo debe hacerse cómplice y el enemigo se convierte en *foe*. Poco importa que la adhesión sea forzada; pronto la complicidad la transformará en convicción, tan cierto como que, a veces, se acaba, con el tiempo, por creer en lo que se hace. Es también el momento en que se produce en general el choque contrario. Puesto que ni la participación es garantía de seguridad, los indiferentes y los vacilantes, en vez de hacerse cómplices, pasan a engrosar las filas del contra-terrorismo, si es que alcanza a formarse, el cual, a su vez, golpeará sin discriminación. La violencia alcanza entonces su límite extremo, sin otra salida que el fracaso y el exterminio de uno de los campos, ya que el terror continuará, en general, bajo una forma, larvada o no, mientras que aquel que tomó la iniciativa del terror o del contra-terror permanezca en el poder.

Hasta ahora no hemos hecho sino resumir las descripciones clásicas del terror. ¿Cuál es su sentido profundo? Saint-Just y Robespierre nos lo indican en los discursos que pronunciaron, respectivamente, el 13 de noviembre y el 3 de diciembre de 1792, en el curso del debate en la Convención acerca de la acusación de Luis XVI. A propósito del problema particular del regicidio, exponen toda la teoría del terror, y Saint-Just declara explícitamente: «Nunca perderé de vista que el espíritu con el cual el rey sea juzgado, será el mismo espíritu con el cual se establezca la República» (607). En aquel momento fue cuando proclamaron los principios que habrían de guiar su acción futura en el seno del Comité de Salud pública. Robespierre y Saint-Just fundamentan el

(606) R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 177.
(607) *Oeuvres de Saint-Just*, p. 125.

terror en un derecho que está por encima de la ley y de la justicia civiles, ya que concierne, según ellos afirman, a la existencia política de la nación misma. «Luis fue rey —dice el uno—, y la República ha sido fundada: la famosa cuestión que os interesa está decidida con estas solas palabras» (608), y añade: «Luis no puede ser juzgado, pues ya está condenado, o la República no está absuelta. Proponer hacer el proceso de Luis XVI, de cualquiera manera que sea, es retroceder hacia el despotismo real y constitucional; es una idea contrarrevolucionaria, ya que es poner en tela de juicio a la Revolución misma. En efecto, si Luis puede ser todavía objeto de un proceso, puede ser absuelto, puede ser inocente: ¡qué digo!, se presume que lo es hasta ser juzgado; pero si Luis es absuelto, si Luis puede ser considerado inocente, ¿qué ocurre con la Revolución?» (609). De ahí la consecuencia: «Confundís las reglas del derecho civil y positivo con los principios del derecho de gentes; confundís las relaciones de los ciudadanos entre sí con las de las naciones con respecto a un enemigo que conspira contra ellas» (610). El otro, Saint-Just, declara: «Por mi parte, no veo término medio: este hombre debe reinar o morir» (611). Completa su pensamiento con estas palabras: «Yo digo que el rey debe ser juzgado como enemigo, que debemos menos juzgarlo que combatirlo, y que, no siendo ya nada en el contrato que une a los franceses, las formas de proceso no están en la ley civil, sino en la ley del derecho de gentes» (612), pues «los tribunales están establecidos sólo para los miembros de la ciudad, y no concibo por qué olvido de los principios y de las instituciones sociales, un tribunal sería juez entre un rey y el soberano; cómo un tribunal tendría facultad para devolver un amo a la patria y absolverlo, y cómo la voluntad general sería citada ante un tribunal» (613).

Esto significa que el terror plantea la relación amigo-enemigo como una alternativa entre el ser y la nada. No deja otra elección que la de cómplice o de víctima, de participación o de aniquilamiento. Aparece así como un concepto-límite, que por su mons-

(608) ROBESPIERRE, *Textes choisis*, t. II, p. 71.
(609) *Ibíd.*, p. 71-72.
(610) *Ibíd.*, p. 72.
(611) *Oeuvres de Saint-Just*, p. 125.
(612) *Ibíd.*, p. 120-121.
(613) *Ibíd.*, p. 124-125.

truosidad y su carácter excepcional, aclara el conjunto del fenómeno político, indicando que, en último análisis, cualquier conflicto político decisivo amenaza exasperar la relación amigo-enemigo hasta llegar a discutir la existencia misma del cuerpo social. El terror es una vuelta al estado de naturaleza —lo que Robespierre y Saint-Just llaman el «derecho de gentes»— para transformar la sociedad y volver a crear la unidad política bajo otra forma. Es un «acto de providencia nacional», dice Robespierre (614), quien evoca a este respecto explícitamente el estado de naturaleza de Hobbes: «Cuando una nación ha sido obligada a recurrir al derecho de insurrección, entra en el estado de naturaleza con respecto al tirano. ¿Cómo podría ésta invocar el pacto social?» (615). El significado del terror se revela de este modo en todas sus facetas. Ciertamente, hay en ello cinismo, el cinismo del derecho de naturaleza o de soberanía, opuesto a la justicia por la ley o el proceso. Es verdad también que procura reinar por el miedo que inspira la violencia. Pero, sobre todo, como explicó claramente Lenin rechaza toda espontaneidad (616). Independientemente de la riqueza inagotable que contienen estos textos para la interpretación de otros aspectos del fenómeno político, señalaremos esto: sólo son capaces de rebasar la violencia por el terror, en el marco de la racionalización actual de la civilización, los que se erigen en fundadores de una seudo-sociedad nueva. La racionalización creciente va acompañada de un irracionalismo crecien-

---

(614) ROBESPIERRE, *Textes choisis*, t. II, p. 71.

(615) *Ibid.*, p. 73. Emplea también el concepto de "Estado de guerra) (p. 73), que recuerda directamente a Hobbes, sin duda a través de la filosofía de Rousseau. Observa también que, desde el momento en que el acto de terror pone en juego la salvación pública, es decir, la existencia de una unidad política, es escandaloso deliberar (p. 77). V. también las *Lettres de Robespierre à ses commettants*, en particular la carta n.º 5, de noviembre de 1792.

(616) LENIN desarrolló esta idea en el estudio ya citado, *Que Faire?* y en particular en el folleto *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, donde declara, a propósito de la dictadura del proletariado, que, siendo la revolución proletaria "imposible sin la destrucción violenta de la máquina del Estado burgués y su sustitución por una nueva", lo que significa en su espíritu una transformación radical de la sociedad, sólo el terror puede operar este cambio. "La dictadura es un poder basado directamente en la violencia, que no está vinculado a ninguna ley. La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder adquirido y mantenido por la violencia, que el proletariado ejerce sobre la burguesía; poder que no está atado a ninguna ley." LENIN, *Oeuvres choisies*, ed. de Moscú, 1948, p. 432 y 433. V. asimismo la obra de TROTSKY, que también ataca a Kautsky en este punto: *Terrorisme et communisme*, París, 1963, p. 84-99.

te, de manera que, lejos de disminuir el área de la irracionalidad, el racionalismo creciente la fortalece y le abre un campo siempre más amplio. No es éste el lugar para entrar en detalles de ese paralelismo que Max Weber ha dejado entrever y que la sociología empírica del espíritu moderno no tendría ningún inconveniente en confirmar. Si bien es cierto que el terror arroja a una colectividad política al estado de naturaleza para instaurar otro tipo de sociedad, un hombre político, adscrito a una doctrina o a valores tradicionales, no puede, aunque emplee la violencia, preconizar un régimen de terror en el verdadero sentido de la palabra. En otros términos, toda revolución, en el sentido pleno e ideológico de la palabra, está condenada a pasar por la fase del terror. En cuanto una utopía se cree realizable, y se la quiere realizar a toda costa, se convierte en terror.

Diremos tan sólo algunas palabras acerca del terrorismo. En relación con el terror, es lo que el naturalismo y el existencialismo, por ejemplo, son a la naturaleza o a la existencia. Como tantas nociones modernas que terminan en «ismo», imita y a veces interpreta una experiencia vivida, es decir, que corresponde sobre todo a una idea que uno se hace de la experiencia. En efecto, es cierto que lo vivido, el *Erlebnis* de la filosofía moderna, es mucho más una tipificación de lo vivido que una verdadera vivencia. La preocupación por la autenticidad es sólo una intelectualización de lo real: una consecuencia de la edad tecnicista, que trata de modelar al hombre según seudo-descubrimientos de la ciencia psicológica, sociológica, histórica, política, o cualquier otra. Desde este punto de vista, Lenin tenía razón al caracterizar el terrorismo como una agitación de individuos aislados (de ahí su condena del terrorismo individual) cuya meta no puede ser más que «excitativa», porque se basa en la espontaneidad y en la virtud de la vivencia individual (617). Naturalmente, un grupo de terroristas puede hacer reinar el miedo, el espanto y la inseguridad; puede obtener resultados espectaculares inmediatos, pero no duraderos, salvo que se transforme en un grupo de guerrilleros que cuente con la simpatía de una masa, de una importante porción de la población. El verdadero terror, en el sentido propiamente políti-

---

(617) LENIN, *Que faire?*, col. cit., t. I, p. 278 y 389.

co, el que trastorna una situación o modifica las estructuras y las costumbres de una sociedad, no puede ser empleado sino por un hombre o un grupo de hombres que detenten efectivamente el poder. En otros términos, a pesar de que, en apariencia, el terror simule no tener otro fin que la violencia, es un fenómeno colectivo al servicio de una causa utópica y con pretensión universal, y no de una meta inmediata como el terrorismo individual, que derrumba ministros y generales, pero no tiene efecto en la estructura social. El terror realiza la unión de la violencia y de la idea; él es el sistema.

119. El miedo y el temor.

El segundo corolario de la enemistad es el miedo. Mientras que la violencia caracteriza el estado de hostilidad llevado hasta su intensidad extrema (guerra entre naciones, guerra civil, terror), el miedo es de naturaleza psicológica y traduce el comportamiento del hombre frente a la política, por el hecho de que ésta presupone un enemigo. Ya tuvimos ocasión de hablar del miedo, del temor, como uno de los motivos de la obediencia. De ahí una primera cuestión que nos servirá igualmente para precisar el concepto del miedo: ¿está únicamente relacionado con la enemistad? En realidad, el miedo no aparece en la dialéctica del mando y la obediencia, salvo en el caso de crisis de autoridad (cuando hay lucha por el poder entre facciones, a falta de un gobierno estable y reconocido), o bien de tiranía o de dictadura (cuando la autoridad establecida trata a ciertas categorías de ciudadanos como enemigos). En este último sentido, Montesquieu hizo del miedo el principio del despotismo. En un régimen estable, por el contrario, el ciudadano obedece por temor mucho más que por miedo. La diferencia entre estas dos nociones es la siguiente: el temor está basado en una razón, un interés y una esperanza, mientras que el miedo es la conducta de un ser en estado de alarma y obsesionado por un peligro, que, en ciertas circunstancias, amenaza con hacerle perder su compostura. Como dice el salmo: el miedo es el principio de la sabiduría. El hombre obedece por miedo a que la indisciplina, con el desorden y la inseguridad que de ello se derivan, provoque el estado de miedo. Es como la aprensión

que trata de asegurarse contra el miedo tomando las precauciones necesarias para conjurarlo; es prudente en la duración, ya que procura prever el porvenir. Hobbes recomienda no confundir el «temor con el terror y la aversión. Entiendo este primer término como una aprensión o previsión de un mal que tiene que venir» (618). El temor es conciencia razonada de la imperfección humana, y voluntad de remediarla en la medida de lo posible. Para ello se esfuerza en reglamentar los deseos, para que el hombre pueda afrontar mejor su destino y sacar provecho de la experiencia humana general. Hay en él método y respeto. Temer al Señor es otorgarse una razón ético-religiosa para hacer lo que se debe hacer. Temer a la ley es respetarla como norma de justicia y de orden. En la misma medida en que expresa cierta deferencia, también es esperanza, pues está obligado a efectuar todos los cálculos razonables para garantizar la seguridad. El temor enseña menos al hombre la necesidad de vivir en sociedad que la de organizarla para prevenir el miedo. En este sentido, contribuye a humanizar al hombre transformando la sociedad en más apacible y más acogedora. Es, por tanto, en sí mismo, no sólo prudencia o principio de sabiduría, sino invitación a la obediencia (619).

Muy distinto es el miedo. Nace de la presencia de un peligro, real o ficticio, que amenaza la seguridad de los individuos o de una colectividad. Aparece como una disminución del ser, al sentirse el hombre únicamente un cuerpo que no logra dominar la razón. Puede presentarse como una emoción pasajera (espanto, pavor o pánico), caracterizada por el predominio de reacciones fisiológicas (temblores, evasión, etc.); cuando el peligro es duradero y pesa como una amenaza casi permanente, se convierte en angustia. A pesar de que en la esfera de lo político sea frecuente que el miedo se presente bajo el primer aspecto, pues constantemente se producen trastornos socio-políticos que asustan a los hombres (guerras, revoluciones, motines, insurrecciones, dictaduras, campos de concentración, centros de permanencia vigilada,

---

(618) T. Hobbes, *De Cive*, 1.ª sección, cap. I, p. 9.

(619) Hobbes, *Leviathan*, cap. XXXI, p. 353. V. asimismo, R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, París, 1953, p. 20-21. Quien estudie sin prevención la teoría del temor, de Hobbes, se ve obligado a reconocer que la reputación que la escolástica idealista le atribuyó desde hace más de dos siglos, es injustificada.

desplazamientos de población, invasiones, repatriaciones forzadas, etcétera), es esencialmente el segundo aspecto el que aquí nos interesa. Como la violencia, el miedo o la angustia son específicos de lo político únicamente; sin embargo, lo político es, con la naturaleza, el principal agente de los miedos colectivos.

De los numerosos y excelentes análisis del miedo, sólo recordaremos aquí los que conciernen a nuestro problema. Al contrario que el temor, que se esfuerza en dominar el mundo y los acontecimientos, el miedo se deja dominar por ellos. De pronto, disipa nuestras ilusiones, vuelve a poner en tela de juicio el significado de las conquistas del hombre, sean de orden técnico, científico, económico, político o cualquier otro; revela lo que la civilización tiene de artificial y revela al ser su condición precaria y su abandono. Por exaltadoras y generosas que sean las ideologías, las teorías y las doctrinas, desde el momento en que pasan del estado del concepto al de la aplicación política, todas se alteran y a menudo se corrompen bajo la presión de las necesidades o de las ambiciones. Ninguna escapa a la ley de la enemistad, ninguna resiste indefinidamente a la violencia, a la crueldad o al desorden. Siempre que una gran esperanza se rompe, el miedo ocupa el vacío que aquélla ha dejado. ¡Cuántas doctrinas sucesivas se han propuesto liberar a los hombres, o a categorías de hombres, y todo lo más que han logrado ha sido tan sólo esclavizarlo por el miedo! No es erróneo hablar de un ciclo infernal: el miedo conduce a los actos más insensatos de la violencia; ésta, a su vez, acrecienta el miedo, que se sume de nuevo en la violencia para producir miedo, y así sucesivamente. Tal vez haya exageración en estos planteamientos, pues ocurre, a pesar de todo, que la humanidad conoce períodos más o menos largos de descanso, por ejemplo, durante el tiempo en que un régimen o una ideología victoriosa digiere su victoria. Sin embargo, cada vez que una nueva doctrina política o económica, e incluso religiosa, se propone transformar al hombre y al mundo, y logra reunir un número considerable de adeptos y de partidarios, hay que esperar una nueva era de miedo. Poco importa que la nueva doctrina defienda la libertad, la igualdad y la justicia, o bien el nacionalismo y el racismo —aunque tengamos buenas y serias razones para preferir la primera serie de fines a la segunda—; entrará inevitablemente en el ciclo que acabamos de

describir, ya que no puede triunfar si no tiene o se otorga un enemigo con el que luchar. Cuando en una sociedad determinada se forma otro grupo potente de objetivos distintos, aunque los del uno y del otro sean igualmente loables, es inevitable que se vuelven hostiles. Los enemigos no se oponen como el bien y el mal; pueden combatirse en nombre del mal, pero también en nombre de una misma preocupación por el bien supremo. Todos estos conflictos comportan el miedo.

Como la mayoría de los fenómenos afectivos, el miedo también es ambivalente. Nos parece envilecedor, deshonroso, pero al mismo tiempo, al suprimir las apariencias con las cuales procuramos tranquilizarnos, nos devuelve a nosotros mismos. Es momento de verdad, revelación del ser según el lenguaje moderno, pero también es instigador de falsificaciones y fuente de mentiras, siquiera sea para disfrazar la inferioridad que traiciona. Esta ambivalencia vuelve a encontrarse también en la acción política del miedo. Nos impulsa a huir, pero al mismo tiempo agrupa, desemboca en la violencia que divide y también en la solidaridad de los débiles o en la unión, por lo menos temporal, de los que se sienten amenazados. Un ejemplo característico de aquella ambivalencia es la paz por el miedo, como la conocemos desde el final de la última guerra. Es la paz precaria de la coexistencia pacífica, que no se basa tal vez ni en la voluntad de paz, sino en el miedo a las represalias termonucleares; y sin embargo, la paz se mantiene, durará sin duda mientras uno de los dos grandes tenga miedo del otro. Pero, ya que el miedo es el denominador común, la vacilación y la ansiedad, con su séquito de fanfarronerías y diatribas, dominan las relaciones internacionales. Se tiene la impresión de que ninguno de los dos enemigos políticos (¡hay que llamar a las cosas por su nombre!) sabe cómo atacar los problemas que se plantean y los litigios que les enfrentan, aunque tengan el sincero deseo de solucionarlos. El uno espía al otro, y la cascada de apuestas políticas y económicas a que se entregan las naciones es precisamente la señal de esa desconfianza basada en el miedo.

Hobbes aprovecha esta ambivalencia para hacer del miedo la base de la sociedad política. En el estado de naturaleza, el miedo mantiene a los hombres en la inseguridad total, los vuelve malos al alimentar la guerra de todos contra todos. Así es el reino de la

igualdad natural por el miedo. Felizmente, hay en él un elemento racional, esto es, el temor, que muestra a la humanidad la utilidad de la sociedad y la necesidad de una desigualdad jerárquica bajo la forma de la relación de mando y obediencia (620). «Lo que hace que, por un temor mutuo, queramos salir de un estado tan incómodo y busquemos la sociedad, en la cual, si ha de haber guerra, por lo menos no será sin encontrar ayuda, ni será de todos contra todos» (621). Contrariamente a la opinión recibida desde Aristóteles, el hombre no será sociable por naturaleza; se vuelve sociable gracias al contrato, mediante el cual se domina el miedo. Por una especie de desarrollo dialéctico interno de una noción (muy cercana a la concepción de Hegel), el temor, por su racionalismo, permite rebasar el miedo con la instauración del estado civil o político. De este modo, se plantea una nueva cuestión: ¿cuál es el papel del miedo en la economía de lo político? ¿Verdaderamente, es aquél la base de la sociedad política?

120. MIEDO Y POLÍTICA.

Nadie puede discutir el hecho de que el miedo es una emoción fundamental del hombre. Pero existen también otros sentimientos que nos son tan naturales, entre ellos algunos como la amistad, que pueden aspirar al título de fundamento de la sociedad política, en igual sentido que el miedo para Hobbes. No faltan teorías que han intentado demostrar con una misma justeza aparente, que el altruismo y la solidaridad son la verdadera base de la sociedad. Abstracción hecha de las dificultades que suscita el problema del origen, parece que el fenómeno político es demasiado totalizador para poder explicarlo exclusivamente por un solo sentimiento, trátese del miedo, de la amistad o de la solidaridad. Ni la psicología, ni la historia, ni la economía, ni la biología pueden por sí solas desenredar la complejidad de lo político. Por el contrario, la acción del miedo rebasa lo político; aparece también en la religión (algunos hacen de ello su base), en la economía y hasta

(620) Para HOBBES no existe otra igualdad que la natural, causa del miedo, pues los peligros del estado de naturaleza "nacen de la igualdad", *De Cive*, primera sección, cap. I, & 15, p. 19. Por otra parte, la sociedad política no puede vivir sino gracias a la desigualdad. "La desigualdad que ahora reina fue introducida por la ley civil." *Ibíd.*, cap. I, & 3, p. 11.

(621) HOBBES, *De Cive*, 1.ª sección, cap. I, & 14, p. 19.

en la ciencia y la técnica. Por importante que sea el papel del miedo en la política, la explicación de Hobbes es demasiado unilateral. Sin embargo, se dio perfecta cuenta de que el miedo y la seguridad están unidos muy estrechamente y que la meta de lo político es limitar el miedo, limitar sus efectos creando un clima de seguridad. Discutibles son sus conclusiones antropológicas, a saber, la maldad del hombre y la justificación de la autocracia del soberano, aunque la mayoría de las veces se interpreta mal su concepto de la maldad. Para él, el hombre no es malo por naturaleza, sino porque su razón no está disciplinada y porque, ignorando los beneficios de la sociedad, continúa utilizando desconsideradamente su poder de hacer daño a los demás (622). No es de este modo como habrá de negarse la importancia de los problemas antropológicos y metafísicos, ni la legitimidad de plantear tales cuestiones partiendo de la política. Tampoco se trata de afirmar que el hombre es bueno por naturaleza. Sólo queremos adelantarnos a ciertas conclusiones demasiado apresuradas: aunque el análisis de lo político desemboque inevitablemente en una teoría de la maldad humana, no se podrá deducir de ello que el hombre es un ser profundamente malo, pues todavía es algo distinto a un animal político. Semejante visión unilateral rebasa las reglas propias del análisis y saca indebidamente conclusiones partiendo de algunas inducciones parciales del todo. El hecho de que exista maldad en el hombre y de que se manifieste en la acción política, no significa sin embargo que el ser humano sea del todo malo. Ni tampoco que la política sea una actividad profundamente perversa o degradante. La maldad humana puede servir de hipótesis básica, a pesar de la afinidad entre los problemas políticos y los problemas teológicos, en particular el problema del pecado original. Sin embargo, no es tarea de la fenomenología el discutir a fondo estas cuestiones. Pertenecen a la metafísica de lo político, que, por su parte, no se aparta de la metafísica misma. Las observaciones que acabamos de hacer demuestran suficientemente lo precario de una teoría que basa lo político únicamente en el miedo: tiene tan poca base como lo que pretende fundar.

No es disminuir la acción determinante del miedo el reconocer

(622) HOBBES, *De Cive*, prefacio, p. 30-31.

que, a falta de ser la base, está en el corazón de lo político y constituye uno de los resortes decisivos de su acción. Si el mando crea la confianza, agrupa a las colectividades en la amistad y la concordia con miras a una acción común; el miedo es concomitante de la enemistad, al igual que la violencia. Por consiguiente, con toda probabilidad, seguirá siendo inherente a la vida política, sean cuales sean los desarrollos y la evolución de las sociedades, con la salvedad de que podrá perturbarlas más en determinadas épocas que en otras. Es utópico creer que su acción podría decrecer progresiva e infaliblemente con las conquistas de la civilización y la mejora de las condiciones de vida. Al igual que en la violencia, su influencia no parece disminuir con el progreso y una mejor toma de conciencia de la historia. No hay duda de que su acción era menos engañosa y tiránica bajo las monarquías absolutas que en nuestra época, cuando dominan las democracias totalitarias y cuando las amenazas revolucionarias, unidas al desarrollo de las armas nucleares, lo transforman en persistente angustia. Se vuelve más intenso de acuerdo con la ideología reinante, según sea de orden político, religioso o económico, y en virtud de los trastornos sociales, que empeoran los riesgos de enemistad.

La relación del miedo y de la enemistad no es exclusiva de lo político, pero es esencial. Otras causas, también en la esfera de lo político, pueden provocar el miedo: se hace más intenso según la política intensifica la enemistad. Cuando el poder se vuelve despótico y trata a ciertas categorías de ciudadanos como enemigos, la obediencia se transforma en miedo. Existe temor en el fondo de cualquier religión, pero ésta se convierte en un agente del miedo en cuanto se combate al herético, al heterodoxo o al impío con medios políticos. Así ocurre con todas las demás clases de oposición, sean morales, económicas o científicas. Por sí mismas, la ciencia y la técnica pueden perturbar los espíritus, pero en cuanto se vuelven objeto de una rivalidad política por el desarrollo de potencia que provocan, o bien cuando los progresos realizados van acompañados de amenazas, intensifican el miedo. Los especialistas pueden contarnos su estupor maravillado ante las hazañas de los cosmonautas y declarar que éstas no tienen ningún alcance militar; nadie se deja engañar, ni ellos tampoco. Puesto que la emulación científica ha adquirido el aspecto de una oposición política

(los dirigentes políticos son los primeros en observar el problema bajo este ángulo), la ciencia y la técnica contribuyen a intensificar la enemistad y, por consiguiente, el miedo. La política utiliza todos los medios para acrecentar o fortalecer su potencia. Si el sabio o el moralista le son útiles, los explotará como al militar o al guerrillero. Sus escrúpulos son a menudo sólo vacilaciones o dudas sobre la oportunidad.

Es difícil discernir la extensión del miedo en política: tan numerosas son sus manifestaciones. De manera general, está relacionado con la existencia de uno más fuerte y de uno más débil, aquél constituido en enemigo de éste; el débil procura entonces hacerse más poderoso, y al contrario. Está en la naturaleza de la colectividad política, no sólo el conservar su potencia, sino el desarrollarse. Ciertamente, el éxito no corona siempre estos esfuerzos, sea porque la política utilice malos medios, o bien actúe con demasiada precipitación, sea porque sólo anhele las apariencias de la potencia. En todo caso, negar la voluntad de potencia es colocarse fuera de la política. Es una utopía el creer en la posibilidad de establecer una igualdad en la potencia entre los pueblos; nunca ha existido, y posiblemente nunca existirá, porque es casi imposible evaluar, siquiera sea aproximadamente, la potencia (623). El poderoso quiere hacerse todavía más poderoso; el débil quiere convertirse en el más fuerte: tal es la ley del mundo político, que contradice siempre las buenas intenciones de los que pretenden lo contrario. En estas condiciones, no es extraño que el miedo sea coextensivo a la política y que esté en la mayoría de los fenómenos o actividades políticas: guerra, paz, revolución, diplomacia, neutralidad, poder, dictadura, despotismo, hegemonía, ideología, legalidad, etc. Se libera en las «depuraciones», que, «bajo pretexto de la venganza de la república» establecen «la tiranía de las venganzas» (624). Rige la seguridad; está en la base de la noción de frontera; para exorcizarlo se construyen murallas, fortificaciones, se perfeccionan las armas, se desarrollan la ciencia y la técnica, se establecen alianzas, se crean instituciones internacionales como las Comunidades europeas de la O.N.U. Después de una victoria,

---

(623) Por su misma naturaleza es anti-igualitario, ya que quiere establecer una relación de superior a inferior.

(624) MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, segunda parte, lib. XII, cap. XVIII.

anima tanto la política del vencedor como la del vencido; lo más difícil para uno y otro es vencer el miedo. El vencedor exige garantías, deja sus ejércitos en el país vencido, se rodea de Estados satélites (625). Las colectividades cultivan el miedo para mejor asentar su autoridad y su potencia. Finalmente, caen en el círculo vicioso que consiste en infundir miedo para vencer su propio miedo (626).

La acción del miedo es a veces sutil. Esto puede observarse a propósito del fenómeno de la conquista. Benjamín Constant, de acuerdo con el liberalismo del siglo XIX, creía que la conquista es «un grosero y funesto anacronismo», pues «cuanto más domina la tendencia comercial, más se debilita la tendencia guerrera» (627). Este concepto podría ser exacto si el miedo no fuese más que un epifenómeno de la conquista y si, por consiguiente, no inspirara los imperativos de la seguridad. Tomemos el ejemplo de las conquistas coloniales, de las que la actual ideología anticolonialista adulteró en parte el sentido. Muchas colonias tienen como origen, no tanto ni siempre una voluntad directamente imperialista (ésta nació muy a menudo con la extensión de las conquistas), como la necesidad de poseer a lo largo de las costas bases con que abastecer a los barcos con víveres, agua, etc. Lo precario de estos puntos de apoyo sometidos a los asaltos de las tribus vecinas, empujó a las potencias comerciales a penetrar cada vez más lejos en el país para proteger las poblaciones ya «pacificadas». Sin quitar impor-

(625) HOBBES está en lo cierto al burlarse de todos los que "desmienten en sus discursos lo que confiesan con sus acciones. Vemos que todos los Estados, aunque hayan establecido la paz con sus vecinos, no dejan de tener fuerzas militares en las fronteras, de cerrar sus ciudades con murallas, de vigilar sus entradas, de montar patrullas y centinelas. ¿Para qué todo esto, si no recelaran de sus vecinos?". *De Cive*, prefacio, p. 28-29.

(626) Este fenómeno puede observarse corrientemente en el pensamiento político: "Para dejar de tener miedo, los hombres creen que hacen bien provocando el miedo. Los males de los que ellos se defienden los infligen a sus adversarios, como si fuese preciso que siempre exista un opresor y un oprimido." MAQUIAVELO, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, lib. I, cap. XVLI, página 479. TOCQUEVILLE apunta en sus *Souvenirs*, p. 106, a propósito de los actores de la Revolución de febrero de 1848: "Infundían miedo y tenían miedo, dos contrarios muy frecuentes en política". El tema central de las reflexiones políticas de G. FERRERO es el siguiente: el poder tiene miedo de los súbditos; éstos tienen miedo del poder, "pero si su miedo aumenta, el odio y el espíritu de rebeldía aumentan también: a su vez, cuanto más miedo infunde el poder, más miedo tiene; más necesita infundir miedo." *Pouvoirs*, p. 254.

(627) BENJAMIN CONSTANT, "De l'Esprit de conquête", cap. II y III, en las *Oeuvres de Benjamin Constant*, ed. de la Pléiade, p. 994-995.

tancia y vivacidad al espíritu de conquista en la formación de los imperios coloniales, hay que reconocer el papel, a veces determinante, del miedo y la seguridad. El que quiera tomarse el trabajo de estudiar la historia de la conquista de Argelia y de los debates políticos que ocasionó desde el principio, hará fácilmente la misma comprobación. En idéntico orden de ideas, la anexión de la Prusia oriental por Rusia en 1945 no se puede achacar únicamente a ideas imperialistas, sino también al deseo de los dirigentes de Moscú de prevenir cualquier agresión contra su territorio (628). Aquí también, la conquista se explica en parte por el miedo y las exigencias clásicas de la seguridad.

El miedo se infiltra, finalmente, hasta en las conductas más deseables y en los valores más apetecidos. G. Ferrero ha demostrado cómo el advenimiento del principio de legitimidad democrática ha sumido a la sociedad europea en una sucesión de trastornos, que no han hecho más que ampliar sucesivamente el miedo, aunque las nuevas ideas hayan podido satisfacer múltiples aspiraciones difusas en los espíritus. ¿Qué es un poder legítimo? «Un poder que se liberó del miedo» (629), por el hecho de que es reconocido por la colectividad en el sentido profundo del contrato social de Rousseau. Sin embargo, los hombres han tenido muy pronto miedo de aquel nuevo principio de legitimidad, como si la unidad de la nación les asustara. Al mismo tiempo, era declarada la rivalidad entre los principios de legitimidad, con la constante alimentación de la angustia, sin contar con que la legitimidad popular llevaba en sí misma otro miedo en razón de la oposición de las distintas maneras de interpretar y aplicar la democracia. Algunos días después de la toma de la Bastilla, un gran miedo se adueñó de la población, al igual que hoy en día agita a ciertos países que acaban de recuperar su independencia. Esto hace que desconcierte a veces más a los triunfadores que a los antiguos señores. Incluso la libertad no está a salvo, en la medida en que va acompañada de

---

(628) Es lógico que estas observaciones no pretenden justificar el concepto de "Argelia francesa", ni las anexiones rusas, pues toda situación evoluciona y el problema argelino ha tomado otro giro en el contexto de la emancipación de los pueblos coloniales, y la anexión de la Prusia oriental no constituye ya más que una garantía ridícula desde que Rusia se ha convertido en una de las dos grandes potencias que poseen el arma termonuclear.

(629) G. FERRERO, *Pouvoirs*, p. 36.

una degradación de la autoridad. El ejemplo de lo que ocurrió después de la independencia del Congo belga y de Argelia, ridiculiza las especulaciones de los detractores sistemáticos de la autoridad. Toda emancipación, sea colectiva o individual, moral, religiosa o política, desata estremecedoramente sus problemas, en los que la ansiedad se mezcla con la esperanza. Tan característico es el movimiento internacionalista contemporáneo. La descomposición de las antiguas sociedades cerradas introduce en los sueños de paz universal una inquietud que amenaza ser más perniciosa que el respeto a las fronteras. El límite es más tranquilizador que lo infinito. Si no se puede reinar inocentemente, tampoco se pueden derrumbar con impunidad las murallas. La historia no ofrece ningún fin en sí misma. Hasta parece que no tenga otro porvenir que nuestro pasado.

CAPÍTULO VIII

LA DIALECTICA ENTRE EL AMIGO Y EL ENEMIGO: LA LUCHA

121. EL ÁREA DE LA LUCHA POLÍTICA.

La relación dialéctica propia de la pareja amigo-enemigo es la lucha. Esta noción no hay que entenderla en el sentido limitativo de un antagonismo entre dos grupos históricamente determinados. Al escribir Marx y Engels, al principio del *Manifiesto del partido comunista:* «la historia de toda sociedad ha sido hasta ahora la historia de la lucha de clases», sólo merecen aprobación, pero al mismo tiempo hay que reconocer que han restringido demasiado unilateralmente y también ideológicamente el área de la lucha política. Los griegos hubieran podido decir con razón que la historia es la lucha entre las ciudades, como hoy en día Ratzenhofer pudo definirla como una lucha entre los pueblos (630). La posición más justa parece ser la de Gumplowicz, que ve en la política una lucha incesante entre toda clase de colectividades y grupos con vistas a la dominación de los unos sobre los otros (631). Por importante que sea, la lucha de clases sólo es un aspecto de la lucha política, que es más virulenta o más difusa, según las épocas. La lucha política, por el contrario, es multiforme y no se reduce a un solo tipo de conflicto. Está unida a todas las formas posibles de la enemistad, es decir, que surge en cuanto se afirma, bajo el aspecto que sea, la distinción del amigo y del enemigo.

(630) G. RATZENHOFER, *Wesen und Zweck der Politik,* Viena, 1893.
(631) L. GUMPLOWICZ, *Die sociologische Staudsidee,* 2.ª ed., 1902, y *Sociologie et politique,* Biblioteca sociológica internacional, París, 1898.

Según las circunstancias, según las épocas y según las ideologías dominantes, los pretextos varían: rivalidad de ciudades, de clases, de razas, de naciones, de religiones, de economías, de partidos, de ideologías, etc. Una de estas formas de lucha no es exclusiva con respecto a las demás, pues en una época caracterizada esencialmente por la guerra entre las naciones, se podrá también observar la continuación de la lucha de clases de manera más o menos latente, pero de igual modo la permanencia de los otros tipos de lucha. En efecto, no hubo guerras entre naciones que no manifestaran de manera más o menos aparente la persistencia de rivalidades religiosas, raciales, económicas y otras. Tampoco hay lucha de clases que esté exenta de un combate religioso (véase el problema del ateísmo en Rusia) o de una lucha nacional. Tampoco existe ninguna razón histórica, política, económica o filosófica que nos permita decir con seguridad que uno de estos tipos de lucha es más determinante y más fundamental que los demás. Cada uno puede serlo sucesivamente en determinadas condiciones históricas. Cuando Marx reduce la historia a una manifestación de la lucha de clases, no habla como sabio, sino como partidario de una determinada ideología. En efecto, se podrían presentar tantos argumentos históricos en favor de la preponderancia de la lucha entre los pueblos, como en favor de la lucha de clases. Este punto es indiscutible, a pesar de lo que digan los doctrinarios de la política: la politología no es esclava de los partidarios. Cuando se quiere comprender la dialéctica de la lucha política no hay que interesarse exclusiva o preferentemente por uno u otro tipo de lucha. Por el contrario, el conflicto entre las doctrinas e ideologías, que acentúan cada una un tipo de oposición determinado, es por sí mismo una manifestación de la permanencia de la lucha política en el sentido general que aquí le damos. Lo conceptualmente esencial es la presencia de dos campos enemigos, la división, por consiguiente, en amigos y enemigos, no el género histórico de la lucha o la denominación de los enemigos.

Antes de iniciar el análisis de la lucha es preciso solucionar una cuestión. No se trata aquí de defender el darwinismo, ni menos justificarlo, así como tampoco defender la fórmula de Heráclito: el conflicto es el padre de todas las cosas, es decir, hacer de la lucha el principio universal de toda explicación. Ciertamente, se

encuentra la lucha por todas partes y todo puede circunstancialmente transformarse en objeto de una competición; pero todas las cosas no se reducen a la lucha. En la existencia individual, como en las civilizaciones, existen fenómenos, sentimientos, pensamientos, comportamientos que le escapan, siquiera sea por un cierto tiempo. Otros son, por esencia, extraños a la lucha, aunque por casualidad se vuelvan objeto de una rivalidad, como la caridad, la bondad o la verdad científica. Tampoco se trata de reducir todos los conflictos a conflictos políticos, a pesar de que todas las rivalidades, religiosas, económicas y otras, pueden, en determinadas circunstancias, transformarse en lucha política. Por el contrario, creemos poder decir que la política es de naturaleza conflictiva, por el hecho mismo de que no hay política sin un enemigo. No nos ocupamos, pues, de luchas agonales o deportivas, ni de peleas que enfrentan a los individuos, ni tampoco de sencillas luchas de influencia, de querellas literarias, de controversias y disputas, ni tampoco de competencia económica, sino únicamente de las rivalidades que enfrentan a las colectividades como colectividades en lucha por su existencia o bien por adquirir más potencia, para dominar o sencillamente adueñarse del poder político. La presencia de una colectividad como un todo organizado es precisamente lo característico de la lucha política. Bajo este aspecto es como hay que determinar su naturaleza específica.

122. Lucha y combate.

Las guerras modernas, y en particular las guerras revolucionarias, han vuelto a dar importancia a la lucha de los no combatientes, no sólo con la aparición de los guerrilleros, sino también con el despliegue de la propaganda, sanciones contra la población civil, campos de internamiento o concentración, llamadas a la violencia, etc. Esta comprobación nos da una primera precisión para la comprensión de la lucha en este sentido, que nos invita a hacer una distinción entre lucha y combate. Cuando se habla de la intervención de los no combatientes, se entiende con ello que hombres no previstos regularmente para la lucha, entran en juego. Si bien es verdad que estas situaciones son más frecuentes en los tiempos modernos, no son propias únicamente de ellos, pues también se puede observar la intervención de los no combatientes en

los conflictos de la historia pasada, desde que la conocemos (bandas, sublevaciones populares, etc.) ¿Qué es el combate? Es una especie de lucha que se desenvuelve según convenciones aceptadas por ambas partes, es decir, una lucha organizada, disciplinada y regular, que sólo compromete a hombres designados para participar en ella y que utilizan medios determinados. El combate es la forma más racional de la lucha. Sólo el resultado del combate es incierto, no los medios y las fuerzas en presencia, lo que no impide recurrir a las astucias y a las estratagemas.

En vista de las monstruosidades, barbaries y atrocidades a que dan lugar las manifestaciones de la guerra hecha con la más desatada violencia, los hombres siempre han procurado dar a los conflictos armados la forma de un combate. El primer paso en este sentido consistió en la formación de ejércitos regulares, con cuadros permanentes y bajo la autoridad directa y única del gobierno en el poder. Luego, fue la creación de un derecho especial o código militar, en el plano interno y externo. Las conferencias de La Haya y las convenciones de Ginebra, no son más que ejemplos recientes de la voluntad de arreglar en el plano internacional los actos de hostilidad. Ciertamente, las dos últimas guerras mundiales, así como el concepto de guerra total utilizando los medios técnicos que no podían preverse a principios de siglo, como también la noción de guerra revolucionaria, han reducido casi a la nada los esfuerzos laboriosos de los juristas. La situación contemporánea no podría, sin embargo, hacernos olvidar que en la Edad Media el feudalismo había logrado elaborar una especie de código más o menos tácito de la guerra, que como consecuencia de las horrendas luchas de religión en los siglos XVI, XVII y XVIII, lograron también reglamentar las hostilidades y fueron las guerras revolucionarias las que lograron modificar el estado de espíritu. También hay que reconocer que aquella reglamentación fue obra de la racionalización del Estado naciente, pues en la medida en que se atribuía el monopolio de la violencia legítima, también debía reservarse el monopolio de las armas, con supresión de los mercenarios, la formación de un ejército nacional y la constitución de una función militar, al lado de la función administrativa y otras. Una de las características de lo que se llama *ius publicum europaeum* consistía precisamente en la humanización de la guerra

por la transformación de la lucha armada en combates regulares hechos por los ejércitos reconocidos de distintos Estados. Es de lamentar que la exaltación revolucionaria de algunos socialistas trate con tanto desdén esta forma de reglamentación y la rechace por pasada de moda o anacrónica, mientras que es más decisiva en el establecimiento de la paz que todas las mociones, programas y declaraciones solemnes. En efecto, el verdadero problema consiste tal vez menos en suprimir toda guerra que en procurar reglamentarla al determinar quién debe sostenerla: ¿los combatientes, o de igual modo los no combatientes? Más exactamente, la seudodemocratización de la lucha, en el sentido en que se convierte en un problema de las masas, tiene consecuencias desmedidas. ¿Qué es lo que importa más al hombre, desear el máximo o bien obtener realmente algo? Además, hay que señalar que una civilización que logra transformar la guerra en combates regulares tiende casi naturalmente a la institución de una casta militar o guerrera, si bien este sistema no es siempre tan condenable como se pretende en general, si ha de prestarse atención a las observaciones que acabamos de hacer.

La guerra-combate se transformó hoy en día en guerra-lucha bajo la acción de distintas causas. Ya hemos mencionado la influencia de la ideología revolucionaria y del concepto de totalidad. Hay que añadir a esto que un conflicto puede conservar la forma del combate sólo con la condición de que el número de participantes sea pequeño, es decir, que las fuerzas sigan siendo limitadas. Desde el momento que la guerra se convierte en general o mundial y pone inmediatamente en juego la existencia de un gran número de países, tiende a volverse lucha feroz y despiadada, según la ley característica del fenómeno de masas. Las convenciones jurídicas y morales (en el sentido de una regulación por las costumbres) pierden su validez práctica para dejar sitio al estado de naturaleza bajo la forma de una movilización de todos los bienes materiales y espirituales puestos al servicio de la violencia. Max Weber estaba en lo cierto al demostrar que la responsabilidad de esta transformación se debe a los dos campos (de la primera guerra mundial) y especialmente al de los aliados (632). Por otra

---

(632) MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, p. 141. Las dos razones princi-

parte, un conflicto conserva el carácter del combate sólo con la condición de no durar demasiado, ya que de otro modo interviene la ascensión hacia los extremos, descrita por Clausewitz. Entonces, la guerra nutre la guerra, los objetivos políticos se desplazan, a veces se contradicen y suscitan tensiones sucesivas, siempre más violentas, cuyo resultado se hace incompatible con la legislación internacional. Las dificultades y las tensiones se acrecientan, no sólo por culpa de la duración, sino también a causa de la extensión del conflicto en el espacio. Mientras el combate exige un teatro de operaciones delimitado, una zona localizada, la lucha no conoce límites, ni fronteras, ni prohibiciones. Finalmente, el paso del combate a la lucha también se debe a la indeterminación de los fines políticos. En virtud de la reglamentación, el combate se impone objetivos definidos; por el contrario, las guerras modernas, por causa de su aspecto más o menos revolucionario, se imponen metas tan abstractas y lejanas, a veces inasequibles, que no pueden transformarse en una lucha que, por esencia, es una rivalidad de medios difusos, con objetivos a menudo indefinidos y contornos indeterminados (633). Finalmente, la lucha se convierte a veces en simple gozo, en un placer de ejercer la violencia, se vuelve un fin en sí. El combate obedece a la ley de la fuerza; la lucha, a la de la potencia.

123. Análisis del concepto de lucha.

La confrontación con la noción de combate nos da así suficientes indicaciones para la elucidación de la de lucha. Es la forma irracional e indeterminada de los conflictos, a veces desordenada.

---

pales han sido, por una parte, el bloqueo organizado por los aliados, y, por otra, la guerra submarina a ultranza de los alemanes.

(633) El paso del combate a la lucha en las guerras modernas ha sido muy bien descrito por Ch. de Visscher: "Las guerras de antaño eran, hasta cierto punto, empresas razonadas, con metas circunscritas y consecuencias suficientemente previsibles. Conservando un cierto control de los acontecimientos, los gobernantes observaban a veces bastante moderación para respetar, hasta en los vencidos, las fuerzas indispensables para el establecimiento de un orden de paz nuevo. La guerra total es desmesurada; los hombres pierden en ella, gradualmente, el dominio. Ya no tiene ni objetivo político cierto, ni término previsible... Su obsesión persiste más allá de la victoria." *Théories et réalités en droit international public*, p. 364.

desencadenada y confusa, a veecs también, según puede apreciarse en Lenin, ordenada de acuerdo con las normas de un saber-hacer prestigioso, que sin embargo no reconoce ningún límite. Lo esencial es que las reglas no le son impuestas desde el exterior, sino que las establece ella misma a su antojo, en el curso de su desenvolvimiento en virtud de las necesidades y las circunstancias. No reconoce otras fronteras que las que ella misma se traza. En casos extremos, pone en juego todos los medios posibles, no retrocediendo ni ante la traición o la ferocidad, ni ante las convenciones, las costumbres o las prohibiciones sociales, morales o religiosas. Si es preciso, recurre a la violencia más brutal y, sobre todo, premeditada, por lo menos mientras no encuentre resistencia eficaz, y para romper los obstáculos, no vacila en utilizar todas las formas de opresión, apropiación o explotación. Si es preciso, llegará a la delación y al crimen, se servirá del «chantage», de la estafa, del abuso de confianza, sembrando por todas partes la desconfianza y la sospecha. Todo es posible, todo está permitido. A veces se vuelve furiosa y desconoce el perdón; otras, insidiosa, hipócrita y desleal. Así, que llamaremos lucha al conjunto de recíprocos esfuerzos que emprenden adversarios o enemigos para hacer triunfar sus intereses, opiniones y voluntades respectivas, procurando dominar o vencer al otro mediante la destrucción o la debilitación de su potencia. Puede adoptar las formas regulares o convencionales del combate, o bien constituir un enfrentamiento que lleva la violencia hasta lo extremo, sin consideración a los medios empleados ni a las personas en litigio, en el desencadenamiento de la potencia más alocada.

La política es lucha. También puede adoptar los aspectos del combate; primero, porque la guerra, que de todas formas es un acto político, puede transformarse en combate, pero también porque la prueba de fuerza puede ejercerse en el plano diplomático. La diplomacia es sólo posible en un área de combate. Por otro lado, al nivel de la política interior, el Estado y la Constitución tienen como meta cambiar la lucha en combate. Sin embargo, sería un error el ver únicamente en la política un combate, o bien tomar en consideración sólo este aspecto, ya que se la reduciría en sus dimensiones y se perdería de vista cierto número de sus características. Es evidente que la mayoría de los hombres desean que

la lucha política tome el aspecto de un combate: los monopolios estatales son prueba de ello; la importancia de la legalidad es otra prueba, y que los enemigos se consideran sólo como adversarios ligados por reglas fijas del juego. A pesar de todo, un análisis descriptivo debe captar en primer lugar la realidad tal como es y no imaginar lo que uno quisiera que fuese. En vista de la actual situación de recrudecimiento en la lucha, la política se equivocaría si quisiera complacerse en la nostalgia del combate y si cerrase los ojos a la posibilidad de todo conflicto político —sean cuales sean la época y el régimen— de degenerar en violencia. En efecto, también el régimen más moderado, si quiere sobrevivir, está obligado a aceptar las condiciones de la lucha si su enemigo se las impone. Sólo si el politólogo abandona la reflexión teórica para entrar en la lucha, puede contribuir a transformar la lucha actual en combate; pero entonces deja de hablar como politólogo para convertirse en un hombre político.

Después de las guerras napoleónicas, el tratado de Viena, la doctrina liberal y el constitucionalismo podían conceder la esperanza de una transformación definitiva de la política en combate; pero el realismo de Lenin y los movimientos contemporáneos del fascismo, así como el advenimiento de la era de las dictaduras, pronto volvieron a encontrar la verdad de la lucha política y de la violencia. Es evidente que esta lucha no alcanza siempre necesariamente el paroxismo que hemos mencionado, y que lo más frecuente es que la política respete ciertas reglas, se doblegue al derecho y a las costumbres de la cortesía, por el simple hecho de que nunca es independiente del contexto de civilización reinante. Sin embargo, la simple honestidad en la observación de los acontecimientos históricos, y la lógica propia de lo político, nos obliga a reconocer que la política es lucha y que ocurre a menudo que llegue a los extremos, incluso cuando se propone fines humanitarios o bien la instauración de un régimen de libertad. Podemos desear que la guerra termonuclear no ocurra y podemos creer que los gobiernos serán bastante inteligentes para no desencadenarla; sin embargo, no tenemos ninguna garantía ni certidumbre de que nuestros deseos sean escuchados. Hay que tener en cuenta la posibilidad de este tipo de locura cuando se analiza la lucha política. Una ciencia política digna de este nombre no debe ignorar que el

hombre y las colectividades son capaces de actos horribles; tampoco debe entorpecerse con «valores» que amenazan con ocultar la realidad. Debe tener en cuenta las situaciones extremas y excepcionales, ya que existen de igual modo que las situaciones normales. En resumen, debe explorar toda el área de la política en el espíritu de la *Wertfreiheit* de Max Weber, pues la «verdadera» política no es la de nuestras opciones personales, sino la que se desarrolla realmente desde que hay una historia. El hecho es que la política se presenta siempre como una lucha; además, la lógica del enemigo así lo quiere.

No es erróneo decir que hay algo de demoníaco en la lucha, como en toda política. Sin embargo, no sería justo considerarla únicamente bajo este aspecto. Puede ser diabólica; no lo es fatalmente, ya que no implica necesariamente la violencia. Tampoco ha sido siempre inspirada por la ambición, la hipocresía, la mentira y otros bajos sentimientos. El bien no es el reposo; la generosidad, la caridad están en lucha con sus contrarios. En otras palabras, no sería correcto ver en la lucha tan sólo los abusos, el furor y la barbarie. ¿No existen doctrinas filosóficas, en primer lugar el marxismo, aunque haya degenerado en algunas de sus aplicaciones, que descansan en la idea de la bondad de la lucha y en su poder progresista? ¡Cuántas luchas para conquistar las llamadas «libertades fundamentales»: libertad de expresión, pensamiento, asociación; ¿Cómo se impuso la democracia? Nietzsche decía, con razón, que todos los ideales, la revolución, la supresión de la esclavitud, la igualdad de derechos, la justicia —podríamos añadir hoy en día el sufragio universal, la descolonización—, «sólo tienen valor en la batalla» (634). Esto no significa que todos aquellos ideales sean intrínsecamente buenos, pero los hombres los consideran en general como tales, cuando se convierten en objeto de una lucha. Una idea por la que nadie lucha es una idea muerta. Dicho esto, trataremos ahora de la lucha, en general, sin tener en cuenta la especificidad del combate, ya que éste es sólo una especie de lucha. Cualquier política es polémica, poco importa la forma que adopte.

---

(634) F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, lib. I, cap. V, & 355, p. 166.

124. La lucha como dialéctica del amigo y del enemigo.

La lucha constituye en política un fenómeno permanente por varias razones. La más perentoria se funda en el hecho de que la enemistad es en ella insuperable. Esto significa que la lucha constituye la dialéctica entre el amigo y el enemigo. En efecto, por su misma naturaleza, la noción de lucha implica la presencia de un adversario, de un rival o de una oposición (sea en el curso del duelo que enfrenta a dos individuos, o bien en una competición agonal o deportiva, o bien en una competencia económica o en un antagonismo religioso, etc.). Con mayor razón, ocurre lo mismo con la lucha política, que supone, además, en virtud de la esencia de lo político, la rivalidad de colectividades cuyo objetivo es la potencia. Esta última noción es fundamental en la lucha política. Pero no hay que dejarse engañar por los pretextos. Tomemos el ejemplo del socialismo. Quiere instaurar la igualdad, la justicia, la libertad, pero apoyándose en la potencia del proletariado, es decir, en un grupo determinado de simpatizantes, de militantes, de amigos. Se puede plantear la cuestión: ¿qué quiere el marxismo? ¿La victoria del proletariado, o el comunismo? Ciertamente, la contestación del marxista está dispuesta: el comunismo con el triunfo del proletariado; este último como instrumento del triunfo de aquél. Ello no impide que por hacer triunfar su causa, busque el poder, la potencia, aunque sea por aniquilar al enemigo de clase. El objetivo inmediato es la dominación por la toma de poder. Al propio tiempo, la política vuelve a recuperar todos sus derechos, sea cual sea el fin último. Lenin no se siente suficientemente fuerte; busca amigos, se une a socialistas revolucionarios, toma el poder, recluta siempre más militantes, disuelve la Asamblea Constituyente, pone en pie la máquina del poder, desintegra los ejércitos blancos, extermina a los oponentes, liquida los socialistas revolucionarios. Construye una potencia. El comunismo vendrá más tarde. Primero, la N.E.P., que significa el poder para los soviets (o dictadura de Lenin), más la electrificación. Stalin se libera de Trotsky y se alía con otros compañeros de Lenin: Zinoviev, Kamenev, etc. Una vez fortalecido su poder, trata a sus amigos como enemigos, los extermina al mismo tiempo que a algunos de sus amigos y cómplices. El juego del amigo y enemigo continúa

en medio de los derrumbamientos más repentinos, es decir, que la lucha es llevada hasta el paroxismo: el terror. En 1939, Stalin concluye un pacto con su enemigo real, se deja engañar y encuentra nuevos amigos entre los enemigos de su enemigo. La Rusia soviética se convierte en una formidable potencia. En cuanto a la marcha hacia el comunismo, nunca fue iniciada. Esperará aún, esperará siempre y constantemente, con gran decepción de los creyentes. El presente, el eterno presente, es la lucha para acrecentar la potencia, en medio de una persistente permutación de amigos y enemigos.

Puesto que la potencia tiene como base la fuerza, es natural que los enemigos procuren, cada uno por su lado, reunir la mayor fuerza posible, agrupar amigos que, o bien tengan todo que temer del mismo enemigo, o bien esperen con esta alianza acrecentar su propia potencia. Esto es cierto, tanto en el plano de la política interior como en el de la política exterior. Un partido que trata de alcanzar el poder se esfuerza lo más posible, por una parte, en reclutar amigos bajo la forma de militantes, adictos o simpatizantes, y por otra parte, llegado el caso, se une con otro partido para compartir el poder, con respeto a las formas y a la legalidad en el caso de un régimen parlamentario, o bien durante un período provisional, en el caso de un régimen autocrático, a riesgo de liquidar más tarde a los aliados que le ayudaron a adueñarse del poder. Esto no significa, en un sentido inverso, que el combate cese entre los partidos de una mayoría parlamentaria. ¡Muy al contrario! Ningún partido tiene interés en malgastar sus ventajas en la política común, ya que hay que pensar en las próximas elecciones, que podrán, según las circunstancias, ofrecer a una y otra de las organizaciones volver a la Cámara con nuevas fuerzas. En el plano de la política exterior, la rivalidad de potencia da lugar a confrontaciones diplomáticas si los adversarios esperan poder mantener o acrecentar su potencia mediante negociaciones, o bien recurren a medios subversivos, o bien la lucha se transforma en conflicto armado enfrentando directamente a los enemigos reales o indirecta y casi clandestinamente, por conducto de algunos de sus amigos o pequeñas naciones (guerra de Corea, por ejemplo). El desarrollo de la lucha, en medio de derrumbamientos de amistad y enemistad, es permanente y no existen posibilidades de que

termine algún día. En efecto, mientras los hombres se dividan, no sólo por razones de potencia, sino también por razones económicas, religiosas, culturales, ideológicas u otras, que siempre pueden, en determinadas circunstancias, transformarse en rivalidades políticas, la lucha persistirá, de forma que la amistad y la fraternidad universales seguirán siendo sueños. Esto quiere decir también que incluso en período de paz la lucha se halla latente y los hombres continúan encontrándose como amigos y enemigos, porque creen tener razón frente a los demás, porque quieren hacer triunfar su punto de vista, o bien porque se juzgan más capaces que los demás para resolver las dificultades y garantizar la seguridad y el bienestar de la colectividad. ¿Cómo impedir a los que tienen una misma opinión sobre determinada acción política, el agruparse, aliarse y, llegado el caso, obrar clandestinamente? La política tendría que dejar de ser una cuestión de opiniones y de intereses; mejor todavía, habría que impedir a los hombres el pensar y creer, a menos de descubrir la verdad absoluta, que se identificaría con todo el pensamiento humano, para solución de todas las contradicciones posibles o para reunir todos los intereses divergentes en una necesidad única, en el seno de una uniformidad y de un igualitarismo total. En resumen, hay que suponer lo imposible para terminar con la lucha y las reagrupaciones de amigos y enemigos.

Con su ingenuidad genial, Proudhon comprendió perfectamente que la lucha política es inevitablemente un fenómeno de potencia, y supo reducir el problema a su expresión más sencilla y más distinta: el mundo político se basa en relaciones de fuerzas. Esto no es ni escandaloso ni inmoral, sino sencillamente natural: «El pueblo, quiérase o no, tiene la religión de la fuerza» (635). Proudhon demuestra, en contra de las sutilezas de algunos filósofos y jurisconsultos, que la fuerza es razón, que es un juicio sano y recto. «Digo ahora que hay un derecho de la fuerza, en virtud del cual, el más fuerte tiene derecho, en algunas circunstancias, a ser preferido al más débil, pagado mejor, aunque aquél fuese más listo,

(635) P. J. PROUDHON, *La guerre et la paix*, París, 1927, p. 39. La noción de fuerza es ambigua en Proudhon, ya que ora significa la fuerza como la hemos definido anteriormente, ora la potencia. Proudhon no hace distinción entre estos dos conceptos.

más sabio, más cariñoso o más antiguo. Y así como hemos visto el derecho del trabajo, de la inteligencia y del amor salir directamente de la facultad que sirve para definirlo, del que es corona y sanción, de igual modo el derecho de la fuerza tiene su principio en la fuerza, es decir, siempre en la naturaleza humana manifestada bajo la hipótesis de la fuerza. El derecho de la fuerza no existe, como los otros, más que por convención tácita; no es ni una concesión ni una ficción; tampoco es un rapto; es, muy realistamente y con todo el vigor del término, un derecho» (636). Las grandes catástrofes políticas provienen de las falsedades que se cometen con la relación de fuerzas (637). Esto no significa que la fuerza sea el principio universal de toda explicación, pues Proudhon tiene una visión muy clara y perspicaz de la distinción de las esencias (638), sino que la política es inevitablemente una lucha, por el hecho de que los hombres buscan constantemente modificar la relación de fuerzas, a veces por decisión discrecional de un gobierno, más a menudo bajo la presión de las necesidades, teniendo en cuenta la evolución de las civilizaciones, los progresos técnicos, militares o económicos. La negación de la lucha y de la fuerza es una visión del espíritu que no se podría llevar a sus consecuencias lógicas sin caer en las peores insensateces (639).

---

(636) P. J. PROUDHON, *ibíd.*, p. 129-130. Un poco más adelante, declara: "Si se negara el derecho de la fuerza habría que negar, con igual razón, el derecho del trabajo, el derecho de la inteligencia, todos los demás derechos, también los menos discutidos; habría, en fin, que negar el derecho del hombre, la dignidad de la persona humana, en una palabra, la justicia... La fuerza no es, pues, un cero ante el derecho, como se suele repetir. La fuerza, en sí misma, es buena, útil, fecunda, necesaria, estimable en sus obras y, por consiguiente, digna de consideración. Todos los pueblos la honran y le conceden recompensas; ¡desgraciados aquellos que la descuiden! Pronto perderían, con la potencia de conocer, de producir y de amar, hasta el sentido moral" (p. 130).

(637) Esto lo demuestra en función de ejemplos históricos concretos, en particular en el cap. X del libro II de aquella misma obra.

(638) "Todo esto es de una sencillez tal, de una verdad tan palmaria, que me resulta un tanto penoso exponerlo y tengo prisa por terminar de hacerlo. La fuerza, la primera de las facultades humanas, la última en categoría, lo admito, tiene su derecho como otra facultad, y como otra puede ser llamada a hacer la ley. Naturalmente, la ley de la fuerza es aplicable únicamente en materia de fuerza, como la ley del amor en materia de amor, como la ley del trabajo en materia de trabajo." *Ibíd.*, p. 134.

(639) "Se niega el derecho de la fuerza; se le tacha de contradictorio, de absurdo. Séase consecuente entonces negándole también sus obras; que se pida la disolución de estas inmensas aglomeraciones de hombres, Francia, Inglaterra, Alemania, Rusia; que se ataque a estas potencias que, ciertamente, no han salido armadas de las energías de la naturaleza y que ningún sofisma podría hacer provenir de otro principio que de la fuerza." *Ibíd.*, p. 94.

Teóricamente, pueden imaginarse distintos métodos para modificar la relación de las fuerzas; prácticamente, no hay nada más eficaz que la lucha o el combate. La lucha aparece así como el «lugar natural» de la política. Cuando se ha procurado desmantelar una fuerza, inmediatamente otras fuerzas o una contrafuerza renacen y perpetúan las tensiones y los antagonismos. Toda revolución suscita una contrarrevolución, todo ataque un contraataque, toda reforma una contrarreforma, todo espionaje un contraespionaje, toda corriente de ideas una contracorriente: hasta el fracaso del enemigo; pero entonces el enemigo reaparece entre los amigos. No se puede ser revolucionario y al mismo tiempo hostil a la lucha, a la guerra. No hay un socialismo, un anarquismo, un capitalismo que puedan vanagloriarse de haber dominado definitivamente los conflictos. Se suelen demostrar ostentosamente las contradicciones del capitalismo, los males de la competencia, mientras se multiplican los eufemismos para designar las contradicciones del socialismo (emulaciones, competiciones socialistas, etcétera), como si se creyera poder disimular con estas expresiones la rivalidades y las luchas que acontecen en este campo. «Ideas —decía también Proudhon— que no saben combatir, a las que repugna la guerra y que huyen ante el brillo de la bayoneta, no están hechas para dirigir las sociedades» (640). Esto no significa que no haya estabilidad, sino que la lucha tampoco está ausente en un orden determinado, o mejor, que la estabilidad se caracteriza por la transformación de la lucha en combate, es decir, que las fuerzas contrarias continúan enfrentándose respetando ciertas normas definidas, las reglas del juego constitucional o del régimen. Cualquier orden político, sea cual sea, tiene su base en la lucha. En el fondo, una iniciativa aparentemente tan generosa como la ayuda a los países subdesarrollados, es también objeto de rivalidades y de una lucha constante. En una sociedad estable, las fuerzas continúan combatiéndose «para reconocerse, controlarse, confirmarse y clasificarse» (641). El equilibrio no es inercia o reposo, sino continuación de la lucha para mantener, con el respeto a ciertas reglas, la balanza de fuerzas. En cuanto una fuerza rompe el conformismo establecido, la lucha se reanuda con toda su viru-

(640) P. J. Proudhon, *ibid.*, p. 217.
(641) Proudhon, *ibid.*, p. 134.

lencia (642), y el que quiere respetar las convenciones, las reglas jurídicas y morales, corre el riesgo de ser, a más corto o más largo plazo, víctima de sus escrúpulos, así como de la agresividad del otro. Quiérase o no, el reinado de la paz es una preparación para la guerra. No hay situación más penosa, más angustiosa para una colectividad política, que sentirse impotente ante una lucha que se prepara cuando se es incapaz de sostenerla. Una colectividad impotente es una colectividad desgraciada, salvo si puede, en el ámbito de un sistema internacional determinado, permanecer provisionalmente neutral con la esperanza de que será respetada su actitud. La impotencia nunca inspira confianza: es inseguridad. Toda la lógica de la lucha política cabe en estas pocas palabras: es una manifestación de potencia, pero también una voluntad de dominación. Una nación, por poderosa que sea (existen ejemplos recientes), que no logre imponer su dominio, está expuesta a toda clase de oposiciones, maniobras, «chantages» por parte de los demás estados, y se convierte a veces en víctima de la incoherencia y el desconcierto internos. No hay que sacar la conclusión de que la dominación está en la base de todos los conflictos políticos, sino que la tendencia normal de la lucha política, también cuando es combate, es la voluntad de dominio.

125. MOTIVACIÓN DE LA LUCHA.

Existen todavía otras razones, de orden filosófico, sociológico y psicológico, que suscitan y animan la lucha, pues la conducta política no es impuesta exclusivamente por la única relación de fuerzas, pero es muy importante. Nos contentaremos con atraer aquí la atención acerca de este aspecto del problema, sin llegar al fondo de las cosas, pues un análisis de este tipo es más bien propio de la filosofía de la acción, de la psicología social y de la sociología empírica.

Toda acción tiende a una meta y a una postura. Los hombres,

(642) "Si uno de los actores alimenta ambiciones o bien se sospecha que puede alimentarlas, ¿cómo los otros dejarían de entrar en el ciclo infernal de la competición? Si otro —el vino, el malvado— trama nuestra muerte, el no tomar precauciones sería irrazonable e incluso culpable. Pero, ¿qué precaución habrá de reemplazar a la superioridad de la fuerza, al empleo de esta superioridad cuando aún se está a tiempo, a la acumulación de recursos para garantizar esta superioridad?". R. ARON, *Paix et guerer entre les nations*, p. 168.

no sólo llegan a enfrentarse porque se proponen metas distintas y conciben de manera distinta la postura de la política, sino que, aunque estén de acuerdo sobre las metas y las posturas, continúan combatiéndose porque tienen opiniones diferentes sobre el método más eficaz y sobre los hombres más capacitados para aplicar el programa. El liberalismo se presenta como una doctrina apta para hacer reinar la paz, como el socialismo, pero sus adeptos no están de acuerdo sobre la naturaleza de la paz. Los socialistas, en principio de acuerdo sobre este punto, se dividen en múltiples partidos rivales, que aunque se proclamen de una común ideología, por ejemplo, comunista, chocan, como la Rusia soviética y la China popular, con respecto a problemas de prioridad, urgencia, influencia y método, de manera que, a la larga, acaban por suscitar querellas doctrinales y de potencia y transformarse en enemigas. En el seno de los nuevos grupos separados vuelven a plantearse cuestiones de método, de prioridad, y finalmente, de doctrina, y así sucesivamente. De combate, el conflicto se transforma en lucha, para volver a ser combate en nuevos límites. Es una verdad constante de la historia: los hombres están más de acuerdo sobre los fines lejanos que sobre las metas inmediatas y los medios y métodos que aplicar. La humanidad tiende hacia lo más y lo mejor (esto también es verdad en el tradicionalismo), pero esta aspiración es acompañada siempre de lucha y así se profundiza cada vez más el foso que separa el progreso material de la pasión política. No hay países, incluidos los pequeños principados semiindependientes, que acepten sin protestar las voluntades del protector o del vecino. Con mayor razón no aceptarán, sin estar obligados por su debilidad, el someter a un tercero, a un árbitro, la regulación de problemas que consideran vitales. De ahí fricciones, tensiones continuas que, según las circunstancias, engendran los conflictos y las luchas.

Al decir esto, llegamos ya a las motivaciones psicológicas. Estas motivaciones son conocidas: la ambición, el orgullo, la necesidad de prestigio, la busca de la gloria y del interés. Entre estos sentimientos, unos, como la ambición, el orgullo y el prestigio, empujan más bien a los individuos a buscar una ventaja personal en la lucha; otros, como la gloria o la grandeza, agitan más o menos conscientemente las colectividades; finalmente, el interés expresa

a la vez una voluntad individual y una voluntad colectiva. Sea como sea, en lo que concierne al aspecto político de estas manifestaciones, se encuentra en su raíz la búsqueda de la potencia, a veces bajo la forma del desafío, a veces bajo la de la autoridad conquistadora. Se estableció una costumbre que afecta desdén por estos motivos de la lucha y de la acción política, bajo pretexto de que la paz y la democracia no se acomodarían con las manifestaciones de superioridad y de orgullo. Es inútil tratar de discutir estas posiciones puramente teóricas, ya que, por esencia, la política es, al mismo tiempo que protección y seguridad, busca y despliegue de la potencia, y que ésta es acompañada normalmente de prestigio, gloria y grandeza. ¿Son peligrosos estos sentimientos? Nadie discutirá que pueden serlo; pero la impotencia y la debilidad son también peligrosos, por la inseguridad y desasosiego que provocan. No es posible hacer «verdaderamente» política —quiero decir, de otra manera que la puramente intelectual— sin tener al mismo tiempo en cuenta los sentimientos que van unidos naturalmente a este tipo de actividad. Esta, nunca fue una escuela de virtudes evangélicas, de humildad o de modestia. Sería un error juzgar la esencia de la política exclusivamente por una cierta mediocridad corriente, como también lo sería juzgar la naturaleza de la filosofía basándose únicamente en los profesores de filosofía, o bien la esencia de la ciencia basándose en el número creciente de los investigadores y de los maestros (643). Digamos más bien que la falsa gloria, la vanidad, las ventajas y el provecho que los mediocres sacan de su actividad pública, indican solamente que no están en disposición de dar a sus actos una mayor brillantez.

Las razones sociológicas de la lucha se explican esencialmente por la heterogeneidad de las relaciones sociales: heterogeneidad religiosa, económica, o bien heterogeneidad de los regímenes o de los sistemas de relaciones internacionales. En un sistema homogéneo, la lucha tiende a transformarse en combate; por el contrario, corre el peligro de adoptar el aspecto violento de lucha en cuanto

---

(643) Estos problemas han sido magistralmente estudiados por Max Weber en *Le Savant et le Politique*, p. 184-186. En este mismo libro analiza también el papel de la gloria y del interés (p. 115-120). Asimismo, puede consultarse sobre la cuestión de prestigio, Ch. de Gaulle, *Le fil de l'épée*, París, 1944, p. 61 y s. Sobre la de la potencia y de la gloria, Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, páginas 199-120 y R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 83 y s.

dos sistemas heterogéneos se enfrentan, sea cual sea la naturaleza de las oposiciones: religión, ideologías, economía o concepto de las relaciones internacionales (644). Además, están las distintas desigualdades naturales y sociales que estimulan la lucha: desigualdades económicas, geográficas, desigualdades en los bienes naturales, en las capacidades militares y las posibilidades científicas y técnicas. La disparidad geográfica interviene bajo la forma de distinción entre tierra y mar, que sigue siendo importante a pesar de las modificaciones de nuestros conceptos espaciales a causa de las proezas astronáuticas (645); la disparidad económica bajo la forma de la oposición entre la agricultura y la industria, etc. También hay otro fenómeno al que no se presta siempre la necesaria atención y que se puede llamar, con Proudhon, la inestabilidad de los poderes o de los regímenes. Dejemos a un lado la literatura, a veces demasiado fácil, sobre la noción de decadencia y la oposición de los pueblos jóvenes y de los pueblos viejos. Sin embargo, queda el hecho de que ciertas naciones, después de un largo período de desarrollo, dan señales de agotamiento y se debilitan por culpa de crisis sucesivas, mientras otras se despiertan y vuelven a encontrar un nuevo dinamismo. Estos movimientos inversos están en el origen de conflictos incesantes. Las naciones en declive ponen todo en acción (¡si así puede decirse!) para conservar su influencia, retrasar la caída o detener el derrumbamiento; las otras, por el contrario, buscan reforzar y extender su potencia y competir en todos los dominios posibles con las que están perdiendo rapidez. El declive puede durar más o menos tiempo y hacerse notar más en la esfera política que en la económica, o a la inversa. Lo que sí es seguro es que ninguna unidad política da nunca muestras de la misma vitalidad en todas las épocas de su historia. ¿A qué deben atribuirse los renacimientos de algunos y la debilitación de los otros? Existen explicaciones de muchas clases. Así, se atribuye, por ejemplo, el declive a la perversión del espíritu cívico, a la debilitación del espíritu religioso y del sentido de lo sagrado,

---

(644) Sobre la diferencia entre sistemas homogéneos y sistemas heterogéneos, v. R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 108-113.

(645) Es interesante señalar que los cosmonautas soviéticos aterrizan y que los cosmonautas americanos "amerizan". Sobre la oposición entre tierra y mar, v. CARL SCHMITT, *Der Nomos der Erde, passim*, así como su encantador librito, *Land und Meer*, Stuttgart, 1954.

a los progresos de la filosofía, a la corrupción de las costumbres, al cansancio y a la depravación de la civilización, a la debilidad de los príncipes, a la degradación de las instituciones; en resumen, múltiples razones más o menos buenas. Sin duda, ninguna de estas causas es decisiva por sí misma, y es preciso atribuir posiblemente su efecto a la conjunción de todas ellas. Así ocurre con el renacimiento de una unidad política. Debe de existir como un «vicio interior» en las unidades políticas y los regímenes, sean monárquicos, aristocráticos o democráticos, una especie de desgaste que aparece mientras otros están animados por una especie de nueva «entelequia». En el primer caso, no sirve de nada sustituir la investidura del pueblo por el gobierno de derecho divino. Tal vez este cambio conduce a «una superstición peor» y «en vez de mejorar el poder y consolidarlo, se le degrada» (646). De ahí, a pesar de la estabilidad más o menos duradera y superficial de los poderes y de los regímenes, una inestabilidad profunda, fuente de toda clase de antagonismos, conflictos y luchas. En todo caso, la ciencia política todavía no ha logrado descifrar el misterio de aquellas decadencias y renacimientos.

Con las raras excepciones de los nuevos ricos, que ven en el ejercicio del poder sólo un pretexto de embriaguez y gozo personal, y de los aventureros, para quienes la política es únicamente un juego, la lucha política nunca es en sí misma su fin. Es, en general, el medio para cumplir el fin de lo político (protección, seguridad, concordia interior y solidaridad), pero también el instrumento capaz de alcanzar los objetivos limitados que tienden a realizar concretamente la meta de una política determinada. Esta es la razón, a pesar de todos los aspectos irracionales que pueda presentar, de que la lucha contenga un racionalismo, el que Max Weber llama racionalismo por finalidad *(Zweckrationalitat).* Hay que entender con ello que nos obliga, precisamente a causa de su inconstancia, de su incertidumbre y de su brutalidad, a tomar conciencia de la naturaleza y del fin de lo político; en un nivel superior, se convierte incluso en toma de conciencia de la política misma. Esta es, en particular, la idea central de toda la reflexión política

(646) P. J. PROUDHON, *De la justice dans la révolution et l'église,* París, 1931, tomo II, p. 164. El tema de la inestabilidad es objeto del cuarto estudio de esta obra, titulado: el Estado.

de Hobbes, que presenta erróneamente, por ser tan sólo un filósofo del absolutismo. Parece, en efecto, que se haya leído mal su obra, lo que no es de extrañar, ya que hasta principios de este siglo, y sobre todo en Inglaterra, el «hobbismo» servía esencialmente de realce al pensamiento político oficial. Hobbes comprendió muy bien la dialéctica interna de la lucha: tiende a su propia negación. El autor del *Léviathan* fue poderosamente impresionado por los desórdenes y las desgracias que desencadenaron la lucha feroz de las guerras de religión, y sólo tenía en su pensamiento el encontrar la institución capaz de poner fin a aquellos trastornos, tal como, hoy en día, los espíritus más lúcidos, así como la mayoría de las ideologías, procuran encontrar, en el fondo, el medio de poner fin a esa otra lucha que es la revolución. Todo el problema de Hobbes consiste en asegurar la protección del hombre contra las aspiraciones totalitarias que arrastra la lucha (647). Puede creerse que se haya equivocado al ver en el Estado el medio de dominar definitivamente la lucha, sobre todo cuando, como veremos, la concordia y la paz implican lucha, por lo menos bajo la forma del combate; pero no se puede ignorar este aspecto fundamental de su obra sin incurrir en un gran contrasentido en cuanto a sus intenciones y al espíritu de su filosofía.

126. LA PARADOJA DE LA LUCHA.

Se puede hablar de una paradoja de la lucha política. La huelga es, por ejemplo, una forma de lucha, una prueba de fuerza más o menos violenta; pero sólo tiene sentido en el contexto de la cooperación entre los patronos (privados o públicos) y los obreros o empleados, asociados en una misma empresa. Los conflictos que surgen en el seno de un Estado y que enfrentan a los adversarios bajo la forma del combate (mientras respetan las normas y las leyes establecidas) expresan igualmente una solidaridad que trasciende la lucha misma. También las luchas violentas, por ejem-

(647) V. a este respecto, F. TOENNIES, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre,* tercera ed., Stuttgart, 1925; CARL SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes,* Hamburgo, 1938; LEO STRAUSS, *The political Philosophy of Hobbes,* 2.ª ed., Chicago, 1952, y la obra de R. POLIN, ya citada. Puede consultarse igualmente la introducción de M. OAKESHOTT a su edición del *Léviathan,* Oxford, 1946, así como el artículo de B. WILLM:, "Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes Literatur", en la revista *Der Staat,* t. I, cuaderno 1, p. 93 a 106.

plo, las guerras civiles, la lucha de clases o cualquier otra del mismo estilo, que discuten la constitución, el régimen o a veces la existencia de la colectividad como unidad política, presuponen la solidaridad de los trabajadores o de los miembros de la colectividad y se proponen restablecer la unidad política bajo una nueva forma, más satisfactoria, más racional y más justa. También cuando se vuelve violenta y suprime físicamente a su adversario o su enemigo, la meta real (aunque no inmediata) de la lucha no es matar por matar, sino volver a encontrar la unidad, establecer la paz interior y la concordia. Cuando toma el aspecto de la guerra exterior aspira, es cierto, a la victoria, pero también a la seguridad y la paz; toda guerra prepara la paz y tiende necesariamente a ella. En otros términos, y por paradójico que pueda parecer, la lucha presupone asociación, una solidaridad o cooperación, que le dan sentido, es decir, que tiende a su propia negación. En realidad, la paradoja es aún mayor si se considera que, en virtud del presupuesto de la enemistad, ninguna colectividad o sociedad política podría estar definitivamente asegurada contra los conflictos, violentos o no. A cada instante los antagonismos pueden transformarse en lucha, de manera que la paz misma, que sin embargo es la meta de la lucha, no está exenta de conflictos o de combates. La lucha es, pues, inherente a la política, aunque sea pacífica. Se podría así dar la vuelta a la célebre fórmula de Clausewitz, y decir que la paz es una prolongación de la lucha bajo las formas definidas del combate. En resumen, la paz, como la guerra, son aspectos, formas de lucha. Esta paradoja se nos aparece como un anticipo sobre la meta de lo político que, como veremos más adelante, trata de establecer la concordia interior y garantizar la seguridad exterior mediante la debilitación de los enemigos y la instauración de un equilibrio bajo la forma de un respeto a los tratados en vigor, de una cooperación internacional o, sencillamente, de la coexistencia pacífica. En otros términos, la meta de lo político es tratar de dominar constantemente la enemistad y la lucha, siempre renacientes. Desde este punto de vista, es totalmente legítimo preguntarse: ¿llegará definitivamente a alcanzar esta meta? En tal caso, es seguro que, puesto que la enemistad es un presupuesto de lo político, este rebasamiento no sólo significará el fin de toda lucha, sino también de toda política. Si la meta de lo político es

la concordia y la amistad, y en definitiva, si su finalidad reguladora es la fraternidad universal mediante la supresión de todas las unidades políticas particulares, en el sentido de un cosmopolitismo igualitario integral, no hay duda de que la terminación de lo político es también su negación.

Toda la cuestión estriba, entonces, en saber cómo la lucha puede a fin de cuentas negarse a sí misma, aniquilarse. Sólo la dialéctica, según dicen, es capaz de aportar la solución. Teóricamente, sí, a condición de admitir también que la dialéctica no es por sí misma la expresión de estos conflictos y que encontrará su terminación en la totalidad inefable. Históricamente, esto es imposible mientras el hombre siga siendo un ser situado en el espacio y en el tiempo. Desde este punto de vista, el aniquilamiento del hombre significa Dios. Precisamente es esta dificultad de la dialéctica la que la dialéctica marxista es incapaz de solucionar. En realidad, esto no es propio únicamente del marxismo, sino de todas las filosofías cosmopolíticas, en la medida en que no logren dominar la contradicción de lo particular y lo universal, de lo individual y la especie. Kant, por ejemplo, se niega a considerar la posibilidad de «tratar la historia universal en función del plan de la naturaleza, que desea una unificación política *total* en la especie humana», como «un sueño de visionario»; pero al mismo tiempo agradece a la naturaleza el no ser conciliadora y ofrecer al hombre un campo de luchas y rivalidades, pues «sin esto, todas las disposiciones naturales excelentes de la humanidad serían ahogadas en un sueño eterno. El hombre quiere la concordia, pero la naturaleza sabe mejor que él lo que es bueno para la especie: quiere la discordia (648). La dialéctica es un excelente método filosófico para comprender las contradicciones, los antagonismos y el significado de la lucha —en este sentido, la historia, porque es conflictiva, es dialéctica—. Por el contrario, concebir la dialéctica como el instrumento que habrá de resolver las contradicciones y los conflictos históricos es prestar adhesión a lo que no es más que una simple creencia filosófico-política, es decir, una opinión.

---

(648) KANT, "Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique", en *La philosophie de l'histoire,* París, 1947, Cuarta proposición y Novena proposición, p. 65 y 76.

Ninguna dialéctica se halla capacitada para triunfar de las dialécticas rivales.

Antes de analizar los aspectos esenciales de la lucha, que son la guerra y la paz, hay que tomar conciencia de todo el alcance de la dialéctica del amigo y enemigo. En efecto, sin ella, la mayoría de los conceptos políticos permanecen ininteligibles, y su comprensión será superficial. Naturalmente, no se trata de pasar revista a todos ellos. A título de ilustración, tomaremos tres ejemplos: una institución, el Estado; una empresa política, la revolución; una actitud política, la neutralidad.

127. El Estado en el sentido amplio y en el sentido estrecho.

El Estado es una de las confirmaciones históricas posibles o, según la expresión de O. Spengler, una de las «fisonomías» históricas por la cual una colectividad afirma su unidad política y cumple su destino, es decir, se hace voluntad coherente y común. Insistimos en el aspecto histórico del Estado porque existieron otras especies de organizaciones políticas (tribus, ciudades, imperios, regímenes feudales, señoríos) y se puede admitir que en siglos venideros, sobre todo con los eventuales cambios de nuestro concepto del espacio político, otro conjunto institucional podría suceder al Estado. Desde este punto de vista, la idea marxista de la debilitación del Estado, pero no de la política, es perfectamente plausible. Puesto que la estructura estatal constituye hoy en día el tipo predominante de la unidad política —hasta tal punto que, en el mundo entero, los esfuerzos de todos los países tienden a dar a sus instituciones la coherencia racional del Estado—, ciertos escritores han sido llevados a otorgar a este concepto una extensión abusiva, generadora de confusiones innumerables en la ciencia política, y a utilizar la noción como un término genérico que designa cualquier forma de unidad política. Es así como algunos etnólogos y sociólogos llaman Estado a toda organización política autónoma, tanto a la estructura tribal como al imperio de Gengis Khan; otros, como E. Meyer, hablan hasta de Estados de animales (649). Cierto número de juristas emplean también el concepto de Estado en

(649) V. W. Koppers, "Remarques sur l'origine de l'Etat et de la société", revue *Diogène*, 1954, n.º 5, p. 91.

este amplio sentido, y reducen el análisis del fenómeno político a una sencilla teoría del Estado; *Politikwissenschaft* y *Staatswissenschaft* se convierten en nociones sinónimas (650). Esta extensión, actualmente corriente del concepto, es evidentemente deplorable; se puede sin embargo limitar las confusiones que arrastra, precisando claramente desde el principio en qué sentido (ancho o estrecho) se entiende la noción de Estado y, sobre todo, no utilizándola como tipo ideal de la unidad política, en general, sino solamente en el aspecto moderno de la organización política. Conviene, pues, no identificar lo político y el Estado, pues éste presupone aquello, es decir, que el Estado es, únicamente, una manifestación histórica de la esencia de lo político. No es que el Estado sea una realización envilecida frente a la idealidad de lo político, según el esquema clásico de la oposición del ser y del deber-ser; la esencia de lo político no es una política ideal, ni tampoco la política en sí es una de las maneras de ser fundamentales del hombre, y el Estado es una de las manifestaciones empíricas e históricas que la realizan concretamente. Se puede abordar el problema político partiendo de la noción de Estado; sin embargo, no se le puede comprender plenamente si nos situamos exclusivamente en este punto de vista limitado. Desde luego, el concepto de Estado implica todos los presupuestos de lo político, el del amigo y enemigo, así como los del mando y la obediencia o de lo público y lo privado, pero según las modalidades históricas propias de su estructura. En este sentido preciso, el Estado presupone lo político; es una modalidad histórica de una esencia.

Por otra parte, no hay que tomar tampoco de manera demasiado restrictiva la noción de Estado, como hacen algunos juristas. A pesar de que los legistas franceses del siglo XVI, y también de la época anterior, hayan contribuido ampliamente a la elaboración y edificación de la estructura estatal (más adelante veremos cómo), el Estado no es primordialmente una realidad esencialmente jurídica. Se sabe que Kelsen hace depender el Estado de su propia hipótesis, planteada como una norma original y fundamental de donde proceden todas las demás normas, de manera que se podría definir como el sistema de las normas jurídicas realmente

(650) Esta confusión está, por ejemplo, en la base del libro de J. DABIN, *L'Etat ou la politique*, París, 1957.

en vigor (651). En un espíritu distinto, que quiere respetar la realidad social del Estado, Burdeau piensa, sin embargo, que ante todo es un «fenómeno jurídico» y que, por consiguiente, corresponde a la ciencia jurídica elaborar una definición «impecable», susceptible de ser utilizada por todas las demás disciplinas (652). Es indudable que, en la estructura estatal, los fenómenos jurídicos y el institucionalismo del poder juegan un papel mucho más importante que en cualquier otra forma histórica de la unidad política; también es cierto que el Estado es más que una simple institución, pues exige un marco constitucional normativo, en el interior del cual el poder da su impulso a las demás instituciones, leyes, reglamentos. Esto no impide que el Estado sea, ante todo y en primer lugar, una realidad subordinada a la voluntad política y no a las normas jurídicas. Por extraordinarios que sean los demás factores, económicos, morales, históricos, jurídicos, religiosos y otros, desde el punto de vista de la comprensión global de un Estado histórico, la fenomenología política suplanta sin embargo a todos. Una realidad política debe explicarse primero políticamente, lo mismo que una realidad económica o jurídica debe explicarse económica o jurídicamente. Es normal que el jurista procure establecer una teoría jurídica lo más perfecta posible del Estado y que trate de resolver, por lo menos teóricamente, los conflictos posibles entre el derecho y el Estado; sin embargo, no puede imponer su definición como modelo a las otras disciplinas, sobre todo a la ciencia política. Es casi seguro que los conflictos entre el derecho y el Estado renacerán siempre, pues no hay que olvidar que el Estado es, en primer lugar, responsable de la vida de la colectividad, de su protección y de su integridad, y que no hay que doblegarse preferentemente a normas jurídicas, por «impecables» que sean.

Las definiciones corrientes insisten, como características de la

---

(651) Este concepto lo expuso KEISEN en numerosas obras y artículos, principalmente en su *Allgemeine Staatslehre,* Berlín, 1925, y en su "Aperçu d'une théorie générale de l'Etat", en *Revue du Droit public,* 1928.

(652) G. BURDEAU, *Traité de science politique,* París, 1949, t. II, p. 135. Este privilegio jurídico es injustificable y se podría, igualmente, y con las mismas razones dar prioridad a lo económico. Sólo hay un camino susceptible de dar una definición "impecable", y es el método ideal-típico de Max Weber, que toma el Estado por lo que es: una estructura política que ordena los aspectos jurídicos, económicos, sociales y culturales.

noción de Estado, sobre la delimitación espacial o territorial, el consentimiento tácito o expreso de una población nacional o multinacional que vive en común en aquellos límites territoriales, la realidad de una unidad política, basada en las estructuras orgánicas más o menos desarrolladas, administración, ejército, policía, justicia, y el establecimiento de instituciones políticas regulares, cuyos miembros se reclutaban antiguamente por ancianidad, designación, coopción y, en general, hoy en día, por la vía electoral, de la que hay varios sistemas. Está absolutamente fuera de duda que estos distintos puntos deben ser tomados en consideración para el análisis de la noción de Estado; a pesar de todo, no son criterios distintivos y específicos, pues sirven igualmente para caracterizar cualquier forma de unidad política no estatal. Determinan el Estado en un sentido amplio, es decir, en el sentido en que este término sirve para designar el imperio romano, chino, otomano, las ciudades griegas o las organizaciones políticas de carácter tribal, y también los conjuntos políticos propiamente estatales que se han constituido en Europa a partir del siglo XVI y que sirven de modelo a las nuevas unidades políticas que se establecen en el mundo (653). Por consiguiente, un análisis del Estado en el sentido restringido, o bien, como también se dice, del «Estado moderno», debe necesariamente recoger de nuevo estos factores elementales e integrarlos en la definición del Estado; pero lo importante es descubrir las características específicas del Estado moderno, es decir, las que no están en las demás formas de unidades políticas que conocemos. Esta especificidad consiste menos

---

(653) En efecto, ciertos politólogos discuten la presencia necesaria de todos estos factores para determinar una unidad política. Por tomar un ejemplo, ponen en duda la necesidad de la delimitación territorial y citan como justificación los pueblos nómadas, que poseen verdaderas estructuras políticas en el sentido amplio del Estado, pero no tienen territorio fijo, ya que su Estado se desplaza cada vez a distinto lugar, con etapas al azar. En realidad, y en general, las tribus nómadas circulaban por un territorio sobre el cual se ejercía la autoridad de un soberano, con quien mantenían lazos más o menos estrechos, como, por ejemplo, la entrega de un tributo. Se trataba, en el fondo, de una especie de autonomía interna. En otros casos, cuando el territorio era verdaderamente libre, los pueblos nómadas podían libremente desplazarse en su área, pero existían fronteras más o menos variables que no podían franquear sin tropezar con los ocupantes que se encontraban más allá. Por consiguiente, estas tribus nómadas reinaban sobre un territorio delimitado por las demás, de las que ocupaban sucesivamente uno u otro lugar, mientras que ninguna autoridad exterior lograba someterlas.

en la aparición de un factor o de un punto nuevo que en la manera especial con que el Estado moderno concibe las características ordinarias de una unidad política independiente, a saber, la delimitación territorial, el consentimiento de la población, etc.

128. DETERMINACIÓN CONCEPTUAL DEL ESTADO.

A pesar de que los legistas franceses del siglo XVI no hayan sido los primeros en utilizar el concepto de Estado para designar una unidad política independiente (se encuentra la palabra en Guillardin y Maquiavelo), en cambio han dado a la nación su contenido preciso, junto con los hombres políticos franceses del principio del siglo XVIII, principalmente Richelieu. Es, pues, en su doctrina en la que hay que apoyarse para explicar el Estado moderno (ya que ellos fueron los que sentaron sus bases), pero teniendo en cuenta la evolución posterior del fenómeno (654). En otras palabras, procuraremos primero elaborar el ideal tipo del Estado, como parte de la realidad y de las contingencias históricas. En efecto, la construcción de cada Estado se hizo de manera distinta según los países, en diferente clima histórico e ideológico. Por ser más reciente la formación del Estado alemán que la del Estado francés, es normal que la diferencia en el tiempo haya tenido repercusiones sobre las estructuras respectivas de aquellas dos unidades estatales. Además, la constitución de los Estados se hizo con toda clase de transiciones, compromisos y amoldamientos, respetando el genio propio de cada colectividad política. Sin embargo, teniendo en cuenta todas estas diferencias, es posible determinar las características ideal-típicas del Estado en general.

La primera de estas características consiste en una distinción rigurosa y hasta muy a menudo rígida entre lo exterior y lo interior; lo que, por ejemplo, permitió que Richelieu luchara contra los protestantes en Francia, aliándose, sin embargo, con los protestantes en Alemania. El Estado es una unidad puramente política que se niega a subordinarse a normas que le serían trascendentes, de orden confesional u otro. Lo político domina todas las demás especies de relaciones sociales. De modo que, con la constitución

(654) El hecho es que Francia fue la primera nación en constituirse en un Estado, en el sentido preciso de la palabra. Richelieu sentó las bases, pero su obra fue terminada realmente por la Revolución francesa.

del Estado, es como la noción de extranjeros adquirió el pleno sentido que tiene hoy en día, es decir, un ser al que se le niega toda participación en la vida política interna. El hecho de que Maquiavelo fuese uno de los primeros en concebir la idea del Estado, explica el que no podía sino ser favorable a la constitución de un ejército nacional, y hostil a los cuerpos de mercenarios. También en virtud de esta separación entre lo exterior y lo interior, el Estado dio al concepto de soberanía un significado tan estricto y severo, casi intolerable. Esta primera característica prevalece sobre las demás.

En segundo lugar, el Estado se caracteriza, hacia el exterior, como una unidad territorial de fronteras netamente definidas, aunque no definitivas (sean fronteras naturales, sean, más tarde, fronteras nacionales que la conquista debe fijar y que los tratados de paz deben ratificar), con tendencia a constituir la colectividad que vive en «sociedad cerrada» (655). Todo Estado es imaginado primeramente como autocracia, a veces como autarquía, en el interior de la cual los miembros deben considerarse como formativos de una voluntad común y como solidarios unos de otros. Esto significa que el Estado es una realidad individual —lo que conduce forzosamente a las demás unidades políticas exteriores y competidoras a constituirse también en Estados—; de ahí un pluralismo de Estados coexistentes, quedando claro que una unidad política sin fronteras y que posea las dimensiones hasta del globo terráqueo, ya no sería un Estado en el sentido propio, sino una unidad de nueva especie. A diferencia del reino o del imperio feudal, por ejemplo, el Estado no acepta que sus fronteras puedan cambiar al azar de los casamientos de los feudatarios, o bien que una porción de su territorio pueda pertenecer por vasallaje a un soberano de otro Estado. Todos sus miembros son igualmente y con el mismo derecho los ciudadanos de un mismo e indivisible soberano. En este sentido, la integridad estatal es tan absoluta como la de una persona individual. No hay que equivocarse sobre la noción del «absolutismo». Hoy en día, interpretamos esta palabra en el sentido de despotismo, pero de hecho, significaba,

(655) En el sentido que Max Weber da a esta expresión, más que en el sentido que la da Bergson. V. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, 1947, 3.ª ed., tomo I, 1.ª parte, cap. I, & 10, p. 23.

en la época de la constitución del Estado, algo distinto: la afirmación del no reparto de la soberanía, en la medida en que ésta poseía una autoridad exclusiva en determinadas fronteras. En otras palabras, para los juristas y escritores del siglo XVII la idea de absoluto tenía un sentido polémico, por el hecho de expresar la aparición de la nueva estructura estatal opuesta al régimen puramente feudal.

En tercer lugar, en el interior de su esfera, el Estado se adueña de todo el poder político y se opone a las formas de poder que tienen origen privado, de orden feudal o confesional; el Estado se levantó sobre la ruina del enemigo interior y por oposición al poder indirecto del papel. No hay que olvidar que Maquiavelo concibió la noción de Estado para hacer fracasar lo que él consideraba como guerras privadas entre señores italianos. A pesar de que Italia sólo se constituyó en Estado en el siglo pasado, importa no olvidar esta intuición maquiavélica si se quiere comprender claramente el concepto de Estado. El último capítulo del *Príncipe,* en el que expresa su nostalgia por la pasada grandeza de Italia, o bien esboza la primera expresión del nacionalismo, sólo se comprende si se toma en consideración la noción de Estado (656). Esta idea, que no fue realizada inmediatamente en Italia, se concretó en Francia más o menos un siglo después, bajo el impulso de Richelieu, pero también bajo la influencia de juristas, ardientes lectores de Maquiavelo. Hay que reconocer que las circunstancias han contribuido enormemente a la evolución en este sentido, en que el Estado se consideraba como la estructura que permitía poner fin a las guerras de religión, es decir, a la forma particular de la enemistad interior en aquella época. Esta situación histórica está situada en el segundo plano de la doctrina política de Hobbes. No es preciso entrar aquí en los detalles, pues todos estos puntos fueron analizados profundamente por Carl Schmitt. Hay que añadir, sin embargo, que bajo la influencia de lo que podría llamarse el «positivismo» de los juristas franceses, la nueva estructura estatal

(656) Este capítulo, no sólo trata de la necesidad de separar lo interior de lo exterior y reclama la formación de un ejército nacional bajo la conducción de un Príncipe único al servicio de una "nueva forma de gobierno" (el Estado unificado), sino que Maquiavelo se queja de que los italianos sólo sean ya hábiles en los "combates particulares" y hayan perdido el sentido de la verdadera guerra que enfrenta a las naciones por la conquista o por su independencia.

se desarrolló rápidamente en el sentido de un racionalismo jurídico creciente (y tal vez haya que ver en esta circunstancia el origen de la pretensión de los juristas actuales en definir el Estado como un fenómeno esencialmente jurídico). Sea como sea, este racionalismo eclipsó al fin, en el transcurso de la historia, las demás características del Estado, para convertirse en elemento preponderante. Conviene, por tanto, profundizar más en esta cuestión.

El Estado no es, como otras formas de la unidad política (las tribus, las ciudades), la obra en algún modo instintiva de sucesivas generaciones; no es tampoco, como ciertos imperios o reinos, la estructura improvisada y más o menos duradera de un conquistador prestigioso. Es obra de la razón.

Responde a un proyecto político del poder ya establecido, ejecutado a veces contra el sentimiento de los súbditos, para inspirar a la colectividad la voluntad de actuar conscientemente en el sentido de su unidad y de su continuidad; en resumen, para hacer de él una voluntad general. Como creación de la razón, no es, sin embargo, una simple «construcción, una invención concebida por hombres aislados antes de la existencia del Estado» (657), sino la racionalización progresiva de una estructura política ya existente. En otros términos, el poder no ha sido creado por el Estado como se funda una asociación deportiva en el curso de una asamblea constituyente, sino que reorganizó o modificó en un sentido siempre más racional instituciones determinadas, añadiendo a ellas nuevas instituciones. La voluntad general, que da la cohesión a la colectividad en el Estado, puede expresarse en un estilo jacobino y tratar de integrar la sociedad en el Estado; pretensión, sin duda, irrealizable, aunque constantemente los hombres políticos la recogen, y los ejemplos más recientes son los de la Rusia soviética bajo Stalin, y la Alemania nazi. La verdad es que la voluntad general estatal es esencialmente una voluntad política legalista, no una voluntad general de un individuo excepcional que construya un imperio efímero. El Estado, al ser estructura racional, no puede ser una posesión de individuos, pero considera necesariamente a la sociedad como un conjunto. Es imposible imaginar el Estado de forma abstracta como entidad, es decir, independientemente de la

---

(657) E. WEIL, *Philosophie politique*, París, 1956, p. 134.

sociedad, transformada en cuerpo político. No es una pura autoridad separada de los ciudadanos. Sin embargo, puesto que la integración total de la sociedad en el Estado parece irrealizable, y, por otra parte, el Estado es inevitablemente información de una sociedad particular, pueden también producirse conflictos entre la colectividad viva y la razón de Estado. Sería una equivocación concebir la racionalización como una supresión de las oposiciones y de los antagonismos, o de los problemas.

¿Cómo hay que entender la racionalización estatal? Aunque la razón sea polémica, también es facultad «arquitectónica» de una unificación por el orden. Políticamente, esta unificación se traduce por la centralización: el Estado es lógicamente centralizador. Es cierto que este movimiento choca contra obstáculos de toda clase, que provienen de la tradición o de la resistencia de los que con o sin razón, encuentran la descentralización más conforme con los imperativos de una época o de la libertad en general; ello no es óbice para que, a pesar de todos los defectos, lentitudes y discusiones, la centralización sea conceptualmente inherente al Estado (lo que no significa que un día resulte acabada y perfecta).

Entra en el orden de las cosas que el Estado, como estructura racional, exija para el poder un centro en el espacio, una *capital única y fija* (salvo compromisos por razones de oportunidad o de necesidades políticas). Ella da el impulso al resto del país, porque concentra los ministerios, las Cámaras, las grandes administraciones, los Cuerpos del Estado que se reparten funcionalmente las responsabilidades con perjuicio de la división territorial del poder. No hay que extrañarse, pues, si el Estado tiende normalmente a suprimir o por lo menos a debilitar los intermediarios poderosos (procónsules, intendentes, gobernadores, etc.), y a reducir la potencia de las autonomías locales (provincias, estados, Länder, cantones, etc.). Los jefes de la administración central se adelantan a las autoridades y a veces limitan las libertades locales. A este efecto, el Estado se vio obligado a restringir las capacidades financieras de los poderes locales, derogar las disposiciones regionales de justicia, instituyendo un aparato judicial uniforme que enjuiciara en todas partes según la misma ley, eliminar las milicias territoriales, los guardas de «corps» y otras fuerzas ligadas a una persona; unificando el ejército y la policía, sometidos en adelante

sólo a la autoridad central, y reservando generalmente para ella sola el derecho de conscripción. En virtud de su dinamismo propio y de su racionalismo, el Estado tiende casi naturalmente a extender la esfera pública, en perjuicio de la de lo privado; nivela, tiende a reducir los particularismos y los privilegios en nombre del principio racional de la igualdad de todos ante la ley. Ciertamente, en la mayoría de los Estados hay una distancia entre la realidad y esta característica ideal-típica, porque tradiciones o costumbres generales chocan contra ello; pero tampoco las estructuras federales escapan a esta tendencia, cuando la unidad política y el gobierno central procuran racionalizar su actividad. La concentración del poder en una capital va a la par con una racionalización técnica siempre más profunda, una codificación, la más estricta posible, de las instituciones, leyes y reglamentos, y el desarrollo de un cuerpo de funcionarios de carrera. Paralelamente, las organizaciones políticas no estatales se modelan exteriormente sobre la organización estatal: los partidos políticos y los sindicatos, por ejemplo, se constituyen en grupos nacionales y absorben las asociaciones locales personales o autónomas. Esta concentración presenta evidentemente toda clase de inconvenientes, que los movimientos en favor de la descentralización no dejan de explotar. A veces, el Estado procura dar satisfacción a estas reivindicaciones, pero las tentativas de descentralización están generalmente destinadas al fracaso; siguen siendo expedientes, ya que, por naturaleza, el Estado es centralizador. Por consiguiente, habría que abolir su estructura y sustituirla por otra clase de unidad política para responder eficazmente a las exigencias de la descentralización política. Cuanto más se acerca una estructura política de conjunto a lo ideal-típico de la centralización racional, más estatal se muestra; lo que significa que las unidades políticas que existen en el mundo no están todas al mismo nivel que los Estados, en el sentido propio del término.

La racionalización rebasa incluso el marco de la organización técnica del Estado. En efecto, condiciona también el sentido de la actividad política de un Estado, así como las relaciones entre la política propiamente estatal y las demás actividades no políticas o no inmediatamente políticas. Es así como da la primacía a la legalidad (racional) sobre la legitimidad, o mejor, tiene ten-

dencia a ver la legalidad como el único principio y base de la legitimidad. Esto se comprende fácilmente; por el hecho de la centralización, el Estado se ve forzosamente llevado a dar una importancia creciente a la burocracia, y ésta puede funcionar independientemente y a pesar de las querellas respecto a la legitimidad. Asegura la continuidad a pesar de las crisis, ya que la legalidad le da el principio racional de su coherencia y de su perennidad. Por una parte, la mayoría de las revoluciones modernas se fijan explícitamente como objetivo el reemplazar el Estado de derecho *(Rechtsstaat)* a las estructuras feudales, o bien autocráticas, y, por otra parte, numerosos adeptos de la violencia, incluido Hitler, se esfuerzan o bien se han esforzado en alcanzar el poder por las vías legales. Los conflictos entre legalidad y legitimidad no son suprimidos, por tanto, pero el hecho es que también los Estados tiránicos actúan y regulan los problemas de las relaciones entre el Estado y la sociedad con el respeto, por lo menos formal, a la ley. No se podría, pues, identificar *Rechsstaat* y democracia, si es cierto que la legalidad es condición del carácter racional de todo Estado, sea cual sea el régimen. Al ser una sociedad cerrada con sus propias leyes y, como tal, no aceptar subordinación a un principio que le fuera trascendente, el Estado ha sido llevado lógicamente a reservarse el derecho de resolver los conflictos públicos con su propia autoridad, a constituirse en único juez de lo que es útil a la colectividad y de lo que debe hacerse en virtud del principio llamado razón de Estado.

Ciertamente, en todo tiempo, todas las especies de unidades políticas han invocado la preponderancia de los imperativos de la seguridad colectiva sobre las ventajas y las reivindicaciones individuales, para justificar sus eventuales acciones que contravenían las normas de la moral universal (658), pero sólo el Estado hizo de este principio un principio casi ético de la conducta política. Se comprende entonces fácilmente por qué la ciencia política y jurídica, en cuanto se dedicó a reflexionar analíticamente sobre este fenómeno nuevo del Estado, ha sido llevada a hacer

---

(658) Entre los textos más conocidos, citemos el diálogo entre los embajadores atenienses y los representantes de los habitantes de Melos, que TUCÍDIDES relata en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, libre V, & LXXXIX y s.; EURÍPIDES, *Los Fenicios*, hacia 524-525; PLATÓN, *El Político*, 295e-297b; CICERÓN, *De Officiis*, libro III, y en especial toda la obra de TÁCITO.

de la razón de estado el problema crucial de sus especulaciones (659), y que la cuestión continúa obsesionando hoy en día a la politología bajo distintas denominaciones: problemas de relaciones entre orden y justicia, entre individuo y Estado, entre libertad y sociedad, entre justificación de la tradición y de la revolución. Además, el concepto de salvación pública no designa otra cosa que la razón de Estado. No se trata de volver a empezar la controversia (660); sin embargo, importa subrayar que el principio de la razón de Estado es conceptualmente inseparable de una conducta política estatal. No sólo ningún Estado hubiera podido constituirse sin este principio, sino que tampoco podría sobrevivir, de manera que la cuestión política, también a los ojos de la moral, es menos negarlo o abolirlo que encontrar las condiciones de justicia susceptibles de atenuar el rigor de su aplicación y no hacer

(659) En su obra, *Idee der Staatsräson* (Munich-Berlín, 1925, 2.ª ed.), MEINECKE deja entender claramente que la primera reflexión sobre el Estado estaba centrada, por la fuerza de las cosas, sobre el problema de la razón de Estado. Sin contar los autores franceses, como el redactor anónimo de *Discours des Princes et Estats de la Chrestienté plus considérables à la France* (1624), el duque de ROHAN, *De l'intérest des Princes et Estats de la Chrestienté* (1638), o GABRIEL NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639), cita para Italia, entre 1589, fecha de la publicación de *Della ragione di stato*, de BOTERO, y 1635, fecha de la publicación de *Della ragione di stato*, de S. CHIARAMONTI, una quincena de obras que tratan del mismo problema. En Alemania cita una literatura tan abundante, alrededor del año 1650.

(660) Con toda probabilidad, esta controversia no terminaría nunca, ya que, por esencia, la moral no puede sustituir a la actividad política. La necesidad de garantizar la seguridad del Estado no pasa inadvertida a nadie; la discusión se centra menos en la realidad de la razón de Estado que en los límites de su aplicación: ¿hasta qué punto un gobierno tiene derecho a violentar la moral y el derecho por el bien de la colectividad? O bien: ¿en qué medida las consideraciones utilitarias dominan las exigencia del idealismo? Una contestación absolutamente unívoca a estas cuestiones está excluida, no sólo porque las opiniones varían según las épocas y las doctrinas, sino también porque la contradicción entre la política y la moral es constante, a pesar de las afirmaciones pretenciosas de los juristas. Es frecuente que un mismo individuo establezca de manera distinta las fronteras de lo permitido y de lo prohibido, según pertenezca a una ideología burguesa o a una ideología revolucionaria. En todo caso, es absurdo presentarse a la vez como adversario de la razón de Estado y partidario de la revolución. La indulgencia a las atrocidades revolucionarias, bajo el pretexto de que son inevitables, procede de la misma fuente que la justificación de la razón de Estado: la nobleza del fin no puede servir como excusa. Sólo se puede ser responsable de los medios y no de lo que no existe, y el noble fin no existe, pues de otro modo ya no sería un fin. Hay que aprobar lo que dice Meinecke (*op. cit.*, página 23), cuando declara que la razón de Estado ha abierto el camino al historicismo y a las filosofías de la historia moderna, cuando estas doctrinas justifican, en nombre de la humanidad futura o solamente en nombre de la felicidad de la próxima generación, los sufrimientos y las violencias impuestas a la generación presente.

de él un instrumento corriente de la actividad política. Entra más bien en el orden de las situaciones excepcionales. En caso de conflicto llevado al extremo, el arte político consiste igualmente en actuar con razón y no con pasión, cediendo el paso a los intereses bien entendidos de la colectividad sobre las pretensiones personales de los individuos, así como de las categorías sociales. Sin duda, la razón de Estado corre constantemente el riesgo de rebajarse a simple instrumento de la astucia política, o servir de justificación a una política tiránica; esto no impide que, por naturaleza, sea razón, medida y sabiduría, es decir, que consiste en encontrar la solución más eficaz, que reduzca al mínimo los prejuicios individuales y colectivos desde el punto de vista de la economía general de la sociedad. Los denigradores sistemáticos de este principio son, en general, los primeros en invocarlo cuando están en la oposición, pero lo cubren de denominaciones extremadamente variadas en cuanto logran conquistar el poder (661). En resumen, creer que se podrá abolir la razón de Estado, es imaginarse que nunca más habrá situaciones de excepción; es también rechazar la trascendencia del Estado y reducirlo a una asociación particular entre todas las demás asociaciones.

129. CONSECUENCIAS DE LA RACIONALIZACIÓN ESTATAL.

Finalmente, la aparición del Estado ha modificado la situación de la religión y de la economía, y también el significado del derecho. Desde el momento que, conceptualmente, el Estado es una soberanía absoluta, no puede admitir un principio que le sea superior, de orden religioso u otro, al cual estaría subordinado. De modo que la principal preocupación de los primeros fundadores del Estado, los legistas, consistió en romper el lazo de dependencia del rey de Francia hacia el papa: obedecían a la lógica del Estado naciente. Si, en el momento de la constitución y de la consolidación del Estado, la solución de la Iglesia nacional (anglicanismo, galicanismo, josefismo) prevaleció, con los progresos del

(661) En este sentido, G. NAUDÉ observaba ya en sus *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, Estrasburgo, 1673, p. 110, que los que condenan los principios de Maquiavelo son los primeros en aplicarlos prácticamente. Comentando este pasaje, R. SCHNUR indica con humor, en su estudio sobre *Individualismus und Absolutismus*, Berlín, 1963, p. 53, que no es la doctrina de Maquiavelo la maquiavélica, sino que la realidad política es la maquiaveliana.

racionalismo y del laicismo, lo que triunfó fue el principio racional de la tolerancia: cada opinión, cada confesión, pues, es libre de expresarse con tal de que no ponga en duda la existencia misma del Estado. La separación de la Iglesia y del Estado corresponde tanto al espíritu del Evangelio como a la lógica interna del concepto de Estado. Pero existe otro fenómeno tan importante como aquél y que en general pasa inadvertido: el desarrollo de la economía «política» es contemporáneo de la formación del Estado. No se trata de una simple coincidencia, pues, por su naturaleza, el Estado tiende a introducir su racionalismo en todos los dominios de la actividad social y a organizar el conjunto de la vida colectiva. Así se comprende mejor el interés que los ministros de Enrique IV, de Luis XIII y de Luis XIV manifestaban, no sólo por los problemas financieros, sino también por las cuestiones agrícolas, comerciales y las manufacturas, con la preocupación de orientar y reglamentar racionalmente la economía del país en los límites de los medios de la época y de las posibilidades de la administración existente. Algunos, como Walter Lippmann, han visto en la reglamentación establecida por Colbert sólo una especie de política reaccionaria (662). Visión superficial, falta de conocimiento histórico y conceptual del Estado, ya que se trata en este caso de las primeras iniciativas económicas conformes a la naturaleza misma del Estado. Desde este punto de vista, la cuestión no es saber si el Estado debe o no intervenir en la economía —está en el orden de las cosas el que así lo haga—, sino encontrar en cada época las modalidades óptimas de la intervención, que puede ser unas veces directa, otras indirecta. Sería un error creer que el capitalismo o el liberalismo hubieran podido desarrollarse independientemente del Estado. La sociedad anónima, por ejemplo, de la cual Lippmann, después de N. Murray Buller, muestra la importancia (663), es obra del Estado, que hace las leyes. Se puede discutir la utilidad de la intervención estatal en la producción misma; no se podría discutir su competencia en la elaboración de planes o en el marco legislativo de la economía.

Muy característico es el concepto que el Estado se forma del derecho; da primacía al derecho positivo sobre el derecho natu-

(662) W. LIPPMANN, *La Cité Libre*, París, 1946, p. 28.
(663) W. LIPPMANN, *ibid.*, p. 32.

ral, y hasta llega a reconocer prácticamente sólo al primero. Esto no significa que el derecho natural debería ser relegado al rango de vestigio del pasado, ni que haya perdido definitivamente todo significado. El descrédito que sufre hoy en día, se puede justificar tan escasamente como la negligencia del derecho positivo en otras épocas. Lo que merece atraer la atención es que, en virtud de su racionalidad y de su soberanía, el Estado no puede admitir otras leyes que las que él mismo hace, que son siempre valederas únicamente en el interior de las fronteras de la unidad política en cuestión. Desde el punto de vista estatal, el legislador es, por tanto, un creador; no es el intérprete de normas jurídicas trascendentes, a las cuales deba someterse, sino que las leyes positivas representan el derecho porque son establecidas por el Estado. La misma justicia se convierte en un poder del Estado: otro aspecto de la razón de Estado. Esta modificación en el concepto del derecho interno tuvo muy pronto repercusión en el derecho externo. El derecho de gentes, *ius gentium*, se transformó en el derecho llamado internacional o interestatal, *ius inter gentes*, es decir, que en este dominio también los Estados actúan como soberanos, sin ninguna subordinación a una institución supranacional o supraterritorial, como la Iglesia, o bien a normas jurídicas intemporales del género humano. Hemos insistido bastante para no volver sobre ello, en el hecho de que el derecho internacional no tiene sentido salvo si reglamenta las relaciones entre unidades políticas independientes. No hay que extrañarse, pues, si este problema se ha hecho de actualidad, desde el momento en que los países europeos se constituyeron en Estados. Sin embargo, no es en Grotius donde se encuentra la intuición más clara y más profunda de la correlación entre el nacimiento del Estado y la necesidad de un derecho internacional, sino en Vattel (664). Es indiscutible que consideraciones de derecho natural han seguido, a pesar de todo, y siguen introduciéndose tanto en el derecho interno como en el derecho externo, pero esto no podría hacer va-

(664) VATTEL (E. DE), *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Leyde, 1758, nueva ed., Carnegie Institution, Washington, 1926. Acerca de la originalidad de Vattel, v. R. KOSELLEK, *Kritik und Krise*, 1959, p. 32-39, y sobre las relaciones entre Estado y derecho internacional, C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Colonia, 1950, p. 112-143.

cilar a la lógica del concepto de Estado; está basada en el reconocimiento del único derecho positivo. Es cierto que, hoy en día, las comunidades supranacionales se multiplican y la idea de derecho natural vuelve a adquirir al mismo tiempo una cierta actualidad. Esto significa que asistimos, sin duda, a un lento declive del Estado y que otra especie de unidad política se está gestando. Múltiples indicios parecen confirmar esta previsión. Hace algunos decenios, el Estado era el único, o casi el único, en determinar la política, pero en la actualidad, y cada vez más, otras fuerzas no estatales y simplemente políticas imponen todo su peso en la orientación de la política general. Además, el Estado se halla unido a un concepto determinado de la extensión y de las fronteras, de manera que es de prever que, con las modificaciones que han intervenido en nuestra idea del espacio, convertida en planetaria y hasta interplanetaria, el concepto de la unidad política futura cambiará, según toda probabilidad, de la unidad política estatal (665). Sea como sea, el advenimiento histórico del Estado trajo consigo importantes cambios, no sólo en las estructuras políticas, sino también en todos los demás dominios de la actividad humana; el contexto general de la cultura se encontró así modificado. En el lenguaje de los historiadores de las civilizaciones, esto quiere decir que el Estado constituirá una época en la marcha del mundo.

Resulta de este análisis que el concepto de Estado no se puede determinar partiendo de un régimen político particular. Soporta igualmente la monarquía, la democracia, la dictadura y la tiranía: es un tipo de unidad política y no un tipo de régimen. Por las mismas razones, su concepto es independiente de los arreglos constitucionales internos, que pueden ser distintos y variables, según la oportunidad, las ideas reinantes o las costumbres de un país. Se puede, en este sentido, hablar de un Estado representativo o legislativo, en el cual el Parlamento ostenta la potencia preponderante de un Estado jurisdiccional, en el cual la constitución hace de juez de última instancia (la república federal alemana es un ejemplo de ello), de un Estado gubernamental o de un Estado administrativo. Todos estos aspectos son interesantes de

---

(665) CARL SCHMITT, "Souveraineté de l'Etat et liberté des mers", en *Quelques aspects du droit allemand*, p. 141-142, y *Der Nomos der Erde*, *passim*.

analizar desde el punto de vista del derecho constitucional, de la evolución histórica de las ideas o bien de las distintas formas que puede adoptar la autoridad suprema; sin embargo, no aportan nada esencial al concepto mismo del Estado. También pueden examinarse las distintas características de la racionalización, de la centralización, etc., que acabamos de mencionar, a la luz de los presupuestos de lo político. Existen magníficas obras que han profundizado en la noción de Estado bajo el aspecto de relación del mando y la obediencia; en primer término, los *Six livres de la Republique*, de Bodin, y el *Léviathan*, de Hobbes. Han aclarado en particular la especificidad de la soberanía y la legalidad estatales. Podemos, pues, dispensarnos de insistir sobre ello, como también sobre las relaciones entre el Estado y los presupuestos de lo público y lo privado, en el sentido de que el Estado amplía la esfera de lo público. El reciente libro de Eric Weil, *Philosophie politique* (al que solamente puede reprocharse el analizar el problema con la perspectiva del moralista más que con la del politólogo), aporta una excelente aclaración sobre el tema. En particular, pone el acento sobre la importancia de la administración desde el punto de vista de la publicidad estatal, mostrando el error cometido por los que identifican el Estado y la administración, e insistiendo sobre el carácter particular de la administración en el Estado moderno, como órgano de la racionalidad técnica por excelencia, y no únicamente la «ejecutora de las decisiones gubernamentales», ya que también está «al servicio de la deliberación» (666). En lo que a nosotros se refiere, quisiéramos elucidar, mejor que lo hemos hecho hasta aquí, las relaciones del Estado con la relación de amigo y enemigo, ya que este aspecto del problema suele descuidarse generalmente.

Una de las características del Estado moderno consiste, según Max Weber, en el hecho de que «reivindica con éxito, por su propia cuenta, el monopolio de la violencia física legítima» (667). Existen colectividades políticas que en la actualidad toleran todavía la venganza privada, por ejemplo; pero, en general, no son Estados en el sentido propio de la palabra. De todas formas, aunque se tuviera que encontrar en los verdaderos Estados modernos su-

(666) E. Weil, *Philosophie politique*, París, 1956, p. 149.
(667) M. Weber, *Le Savant et le Politique*, p. 113.

pervivencias de ese tipo, este hecho no constituiría una objeción. El ideal-tipo del Estado no ha sido posiblemente realizado perfectamente por ninguna parte, ya que subsiste la fuerza de la costumbre y no existe, sin duda ninguna, institución que pueda borrar enteramente el pasado. La característica conceptual del Estado moderno es la de reivindicar el monopolio del poder para obligar y emplear legítimamente la violencia, aunque no siempre lo consiga.

Al atribuirse el monopolio de la violencia legítima, el Estado se atribuye el monopolio de la justicia. Esta es la razón por la cual quitó a los señores el derecho de obligar, suprimió el duelo y todas las formas privadas de dominación física del hombre sobre el hombre, sobre los esclavos, los siervos, las mujeres, los niños, y prohibió en general todo empleo de la violencia por un individuo contra otro —lo que, una vez más, no quiere decir que ya no haya crímenes—. Por decisiva que sea esta prerrogativa, no es más que un aspecto de la reivindicación del monopolio de la violencia. Cuando se dice que el Estado sólo tiene el derecho de reglamentar el uso de la violencia y de la obligación y que es el único que puede determinar en qué circunstancias el individuo puede recurrir legítimamente a ellos, hay que entender también con esto que se reserva el derecho exclusivo de designar el enemigo político. La mayoría de las veces no se menciona este punto, puede que por considerarlo natural y lógico. Sin embargo, no es inútil explicarlo.

El Estado no tolera un enemigo interior: sólo puede haber enemigos exteriores. En el interior de sus fronteras, sus miembros están llamados a disfrutar de la concordia o de la amistad, en el primer sentido del término definido anteriormente. En el exterior, los otros Estados son enemigos reales o virtuales, o bien amigos en el segundo sentido de esta palabra, es decir, aliados. Esta dialéctica de la amistad y la enemistad es tan fundamental como la racionalidad, pues sin ella, esta última tendría pocas posibilidades de imponerse. Históricamente, el Estado se ha formado, como hemos dicho, en el combate contra la autonomía de los señores y de los feudalismos locales, contra potencias casi independientes, como el clero, y también contra los culpables de las guerras de religión. Esto, no sólo es valedero para la Francia del

siglo XVI y la del XVII, sino también de las naciones que se constituyeron en Estados más recientemente. El Estado hace tabla rasa de las instituciones, que pueden ser fuentes privadas de un poder político y, al mismo tiempo, suprime las posibilidades de una enemistad interna que pueda enfrentar a jefes de tribus, pachás y jeques, entre ellos. Si la Grecia antigua nunca constituyó un Estado, fue por la enemistad interior que oponía a las ciudades entre sí; del mismo modo, el reino feudal, con sus guerras privadas, no puede ser llamado Estado en el sentido propio del término. Es decir, que sólo hay Estado si dentro de las fronteras determinadas reina la paz mediante la integración de todas las comunidades y de todas las autoridades políticas. Desde este punto de vista, se puede definir el Estado como la unidad política que no tiene más que enemigos exteriores y que no tolera en el interior más que adversarios, es decir, antagonismos de grupos que pueden hallarse en desacuerdo sobre la política general del gobierno existente y constituir una oposición «legal», sin dudar de la existencia de la unidad política como soberanía absoluta dentro de fronteras netamente delimitadas. El Estado acepta, pues, la oposición de ideas y de opiniones, la competición, mientras la rivalidad interior no se transforme en lucha armada o violenta. De ocurrir así, no hay y no puede haber Estado totalitario, *sino solamente partidos totalitarios* que desvían los monopolios estatales en provecho de un grupo. En este caso, no es absurdo hablar de una debilitación del Estado, aunque sus estructuras formales sigan conservándose. Pero el Estado no podría tampoco ser liberal en el sentido clásico de la palabra —si es cierto que el liberalismo es hostil a la intervención del Estado en distintos sectores de la actividad humana, al control y a la centralización.

Si se considera su meta, el Estado es, en el fondo, la condición objetiva y presente de la libertad, es decir, que procura dar a los individuos las posibilidades materiales para cumplir, dentro de determinadas fronteras, una vida lo más digna posible, al unísono con la colectividad. En este sentido, está al servicio del espíritu y permite a la idea «moral» (*sittliche Ideee* de Hegel) realizarse, quedando bien claro que no es ni la realidad política absoluta ni el estado último y supremo del devenir histórico, sino la unidad política que conviene al espíritu de una época deter-

minada de la cultura. De todos modos, sigue siendo una estructura exterior al hombre, en la cual éste proyecta su voluntad para continuar en el seno de una colectividad histórica, que la conciencia mediatiza por medio de la acción. El Estado aparece, pues, como un instrumento que permite al hombre resolver problemas, y más especialmente problemas de la vida en común, pero sigue siendo en sí mismo un problema y no una solución definitiva, ni tampoco supone la esperanza de tal solución.

130. EL CONCEPTO DE REVOLUCIÓN.

El sentido primario de la revolución es de orden astronómico y mecánico: designa el movimiento de un móvil recorriendo una curva cerrada. La geometría emplea también el término en un sentido similar, el de movimiento de rotación de un plano alrededor de un eje para engendrar un volumen. Se vuelve a encontrar este mismo sentido en las primeras utilizaciones filosóficas del término, bajo la forma de un eterno retorno o de la vuelta de las cosas (*mutatio rerum* de Cicerón), en particular de la vuelta de distintas especies de constitución (πολιτειῶν ἀνακύκλωσις de Polibio). La revolución presupone en estos casos la existencia de un orden eterno. La palabra sólo toma aparentemente un sentido nuevo en la literatura política italiana de los siglos XIV y XV, en que la *rivoltura* o *rivoluzione* fue empleada como el primer equivalente de los trastornos negativos que la Edad Media llamaba *seditio* o *rebellio*, y más tarde, movimientos positivos de la *reformatio*, *renovatio* o *restitutio*. En realidad, estos empleos de la noción de revolución son bastante cercanos al primer sentido. Así, la literatura política italiana utiliza preferentemente el término para designar la empresa que consiste en liberar una colectividad de un tirano para restablecer el antiguo orden. Los conceptos de *reformatio*, *renovatio* o *restitutio* contienen, asimismo, la idea de una vuelta a lo «verdaderamente antiguo». De igual manera, la *glorious revolution* inglesa de 1688 se consideraba como el restablecimiento del orden verdadero. La noción de un orden eterno, o por lo menos permanente, sigue siendo el presupuesto del

concepto de revolución (668). Finalmente, por extensión, se aplicó este término a todo movimiento brusco o radical de cualquier orden que sea; de ahí las expresiones: revoluciones en las ideas, revoluciones geológicas y revoluciones políticas en el sentido amplio para designar cualquier cambio violento o importante en la esfera del poder político.

La revolución, entendida como derrumbamiento violento del poder establecido, con el apoyo de las masas o del pueblo bajo la autoridad de grupos animados por un programa ideológico, tiene su origen en la literatura del siglo XVIII. Hay que ser muy prudente en el análisis de los textos, pues muy frecuentemente se creía entonces sólo en una revolución de los espíritus. Los autores del siglo XVIII han familiarizado más a sus lectores con una vaga idea de la revolución, que elaborado con ella una doctrina clara y precisa. Cuando, en aquella época, se declaraba esperar «la bella revolución» (Voltaire), se pensaba menos en un profundo trastorno político que en una transformación de la opinión bajo la forma de desaparición del fanatismo, del oscurantismo o del «error» y de una regeneración del hombre por la moral y las luces. La revolución parecía, pues, un concepto suprapolítico con efectos solamente indirectos en la política: resumía groseramente la nueva visión dinámica del mundo, opuesta a la visión estatal. Con esta óptica hay que leer los textos conocidos de d'Alembert: «La constitución física del mundo literario lleva consigo, como la del mundo material, revoluciones obligadas, de las que es tan injusto quejarse como del cambio de estaciones», o de Diderot: revoluciones, «siempre las hubo y siempre las habrá» (669). Koselleck insistió muy justamente en la distinción que se hacía en

(668) Se encontrará un ejemplo muy claro de este concepto de la revolución en "Historias Florentinas" (lib. V, cap. I), de MAQUIAVELO, en "Oeuvres complètes de Machiavel", colección de la Pléiade, p. 1169. Montesquieu utiliza, asimismo, el concepto de revolución para designar los trastornos sucesivos en el régimen despótico: "Así, todas nuestras historias están llenas de guerras civiles sin revolución; las de los Estados despóticos están llenas de revoluciones sin guerras civiles." *Esprit des Lois*, lib. V, cap. XI. Se encontrarán informes muy valiosos sobre la historia de la noción de revolución en las siguientes obras: E. ROSENSTOCK, "Revolution als politischer Begriff der Neuzeit", en *Abhandlungen der schles. Gesel. für vaterl. Lit., Geiteswiss. Reihe, Heft 5, Festgabe für Paul Heilborn*, Breslau, 1931, y K. GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar, 1955.

(669) D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, París, 1919, p. 119, y DIDEROT, *Oeuvres complètes*, París, 1875-1879, t. XIV, p. 427.

aquella época entre revolución y guerra civil, con posible aplicación de la primera sin llevar necesariamente a la segunda (670). Rousseau, que preveía la deflagración revolucionaria (distintos pasajes de su *Emile* dan prueba de ello) y prefería ser enemigo del rey a ser su súbdito, ejerció, sin duda, a pesar suyo, una influencia directa sobre la ideología revolucionaria, al mismo tiempo que permanecía personalmente hostil, no solamente a la revolución que se preparaba, sino a toda revolución. Sólo en los años que precedieron inmediatamente a la revolución francesa, algunos espíritus, en particular Turgot, Mably y el abad Raynal, pensaron en la posibilidad de una guerra civil revolucionaria (671). En general, se concebía la revolución bajo el aspecto filosófico de la oposición entre esclavitud y libertad, y no bajo el de una lucha armada, si bien se veía en el monarca un representante del despotismo. Aunque tuviera que estallar la guerra civil, se creía que sería de corta duración, pues el triunfo de la razón sobre la violencia era cosa inevitable. Precisamente la conclusión entre revolución y guerra civil, como veremos después, será determinante para el concepto moderno de revolución. Al mismo tiempo, la idea de una revolución de los espíritus o de las opiniones, por inofensiva que pudiera parecer al principio, preparó directamente la revolución ideológica. A pesar de todo, cuando se lee a los autores revolucionarios, sólo se puede comprobar que su idea de la revolución seguía siendo vaga y confusa. Habría que esperar los famosos discursos de Saint Just y Robespierre sobre la muerte del rey, así como el discurso de este último *sobre los principios del gobierno revolucionario,* para que la noción se precise y encuentre un sentido coherente. En efecto, en estos textos encontramos por primera vez todas las implicaciones conceptuales de la revolución, en el sentido moderno de la palabra, a la que el socialismo, el mar-

(670) R. KOSSELECK, *Kritik und Krise,* Friburgo-Munich, 1959, p. 209.

(671) Así, TURGOT pedía que se preparase "un título para despojar a su vez la autoridad legítima". TURGOT, *Oeuvres et Documents,* París, 1913-1923, t. IV, página 563. El abad RAYNAL escribía: "Tengamos cuidado en no confundir la resistencia que las colonias inglesas tendrían que oponer a su metrópoli, con el furor de un pueblo rebelado contra el soberano por exceso de una larga opresión. En cuanto la esclavitud del despotismo haya roto su cadena, haya entregado su suerte a la decisión de la espada, se verá obligada a aniquilar a su tirano, a exterminar su raza y la posteridad, a cambiar la forma del gobierno del que ha sido víctima desde hace siglos." *Histoire Philosophique et politique,* Amsterdam, 1770, t. VI, p. 422.

xismo y el leninismo darán más tarde una autoridad extraordinaria.

Consideraremos ahora la noción de revolución sólo en su sentido moderno. ¿Hubo verdaderamente filiación entre el concepto del monje medieval Joachim de Flore y las teorías revolucionarias contemporáneas? Es muy difícil contestar a esta pregunta. Nos parece más importante el hecho de que, a pesar de su orientación progresista, la revolución moderna continúe nutriéndose del antiguo sentido, especialmente de la idea del retorno. Quiere volver a encontrar la naturaleza, es decir, la realidad y la verdad fundamentales del hombre, que el desarrollo histórico había oscurecido. Nada parece más discutible que los análisis que creen encontrar una separación entre el sentido antiguo y el nuevo sentido de este concepto. No es necesario insistir sobre el papel de la naturaleza en el pensamiento pre-revolucionario y revolucionario según los distintos aspectos del derecho natural, de la moral natural, de la religión natural, del estado de naturaleza o del mito del buen salvaje. No cesaríamos de buscar los innumerables textos que proponen la revolución como instrumento que permitiría volver a encontrar la «verdadera moral» (Turgot), o bien los que indican que entre el mundo natural de la felicidad y el de la esclavitud y el despotismo no hay posibilidad de «establecer un tratado de paz» (abad Raynal). A pesar de su actitud anti-revolucionaria, Rousseau, sin embargo, contribuyó ampliamente a inspirar la corriente revolucionaria, precisamente porque recurría a la bondad y a la libertad originales, que los artificios de una sociedad despótica habían desnaturalizado y alienado. El tema de la «ley natural» y el del «olvido de la naturaleza» se encuentran en Saint-Just, mientras Robespierre ve en la revolución el medio susceptible de poner fin a la corrupción mediante la institución de una república de virtudes «simples, modestas, pobres», naturales (672). Indudablemente, la vuelta al hombre verdadero, a la naturaleza verdadera del hombre, constituye el objeto de la revolución. No hay revolución por sí; no es en sí misma la verdad, sino solamente el medio de en-

---

(672) ABBÉ RAYNAL, *Histoire philosophique et politique*, t. VI, p. 398; SAINT-JUST, "Institutions républicaines", en *Oeuvres de Saint-Just*, París, 1946, p. 283; ROBESPIERRE, *Textes choisis*, t. III, p. 104.

contrarla, pues de otro modo no sería más que un trastorno en el vacío.

Se encuentra en el marxismo una relación análoga entre el hombre y la naturaleza, que da su sentido a la revolución. La novedad es que esta relación es dialéctica, es decir, que el hombre es un producto de la naturaleza, cuyo destino es reproducir la naturaleza y hacerla suya, en el sentido en que la revolución, como aspecto esencial del retorno o de la desalienación, será un instrumento de la reconciliación del hombre y la naturaleza. No es éste el lugar para volver a hacer aquí una exposición suplementaria sobre esta cuestión y demostrar que el hombre, aunque sea «una parte de la naturaleza», no vuelve a ser pura naturaleza, sino que humaniza a ésta al mismo tiempo que él se naturaliza. Lo importante es reconocer que el concepto de revolución de Marx sólo se comprende en función de la relación del hombre y de la naturaleza, y que emplea, a este respecto, las nociones de «retorno», «reintegración», o de «verdadera resurrección de la naturaleza» (673). En el fondo, la revolución convierte en un fin utópico una idea mítica sobre el origen.

El hecho de que exista una idolatría de la revolución, como existió una idolatría del Estado, no añade nada al concepto ni disipa las confusiones, los equívocos, las contradicciones que contiene. Una de las mayores ambigüedades es la que acabamos de señalar: la antítesis entre el progreso y el retorno. Existen otras ambigüedades. La revolución se presenta como la liberación del hombre y la libertad del espíritu: sin embargo, muy pronto, tiene un estilo semi-reaccionario y dogmático por la desconfianza que manifiesta hacia la crítica, el juicio libre y la opinión adversa. Se basa en la razón educadora del género humano, enemiga de los prejuicios, del fanatismo, pero al mismo tiempo acude, en el curso de su desarrollo, a las fuerzas más oscuras y más irracionales del hombre, y no retrocede ni ante el crimen y las atrocidades.

---

(673) K. Marx, *Manuscrits* de 1844, París, 1962, p. 87 y 89. Entre otros textos, señalemos uno de los más conocidos: "El comunismo, abolición positiva de la propiedad privada (a su vez, alienación de sí misma) y, por consiguiente, apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre; *vuelta total* del hombre para sí como hombre social, es decir, humano, vuelta consciente y que se llevó a cabo conservando toda la riqueza del desarrollo anterior", *ibid.*, página 87. (Los subrayados son nuestros.)

Reivindica la pureza y la justicia, y su desenvolvimiento no es sino una sucesión de impurezas y de injusticias, que la nobleza de la causa está muy lejos de excusar. Promete la felicidad futura, el orden verdadero y el fin de la violencia, pero se presenta inmediatamente como una catástrofe, un desorden, y desencadena la violencia extrema del terror. Pretende suprimir las ficciones, los ídolos y las abstracciones, pero crea otras nuevas ficciones, abstracciones, aunque sea al reducir al enemigo (el aristócrata o el burgués) a una abstracción, y al idealizar al amigo. Se propone suscitar un hombre nuevo, pero muy pronto el hombre antiguo reaparece en el revolucionario. Sus ambiciones son científicas, anti-religiosas y anti-metafísicas, y, sin embargo, comporta un proselitismo hecho de intolerancia y de exaltación mitológica, así como de un sucedáneo de la metafísica. Todos estos equívocos se pueden, en efecto, comprender históricamente, sociológicamente y hasta políticamente, pero conceptualmente son insuperables. De ahí la contradicción en los sentimientos que inspira: el horror y el asco, así como el entusiasmo y la esperanza. No se puede leer la historia de la revolución francesa y de la revolución rusa, sin sentir una mezcla de impresiones. Tal acontecimiento alegra a este lector; a aquel otro lo deja de piedra. Es indudable que la revolución es una demostración de confianza en el hombre y en su porvenir, ya que se basa en una visión optimista e idealista de la historia, cuyo demiurgo sería el hombre; pero también es indudable que hiere al hombre, lo esclaviza mediante un igualitarismo despótico, si es cierto que «de la revolución al tirano, el paso es tradicional» (674). Se comprende que para unos sea la solución casi mágica de los problemas, crisis y contradicciones, mientras que para otros no haga más que exasperar las contradicciones, dando a los antagonismos sólo una solución aparente, por el hecho de que abre una crisis más honda y más general, hasta perniciosa y crónica. Con cierta razón se pudo preguntar si el gran problema político desde 1789 no consistió en tratar, sin éxito hasta ahora, de poner fin a la revolución.

Se ha preguntado el porqué de aquellos equívocos. Algunos creen encontrar la razón en una especie de fantasía abstracta, en

---

(674) A. Ponceau, *Timoléon*, París, 1950, p. 89.

el sentido en que el revolucionario despersonaliza los problemas, las situaciones y los hombres. Transportado por la sublimidad del fin por alcanzar, que le empuja a despreciar al hombre vivo para asegurar la felicidad de las generaciones que todavía no existen, ennegrece y denigra la sociedad actual, falsea los problemas concretos para mejor sublimar la idealidad de las soluciones teóricas. Otros opinan que la revolución es una especie de herejía política. Preocupada por volver a encontrar una seudo-pureza original que nunca existió, desprecia las leyes inalterables de lo político; lo que finalmente la conduce a sobrevalorar a ultranza los procedimientos políticos más odiosos. Al desdeñar la experiencia y la realidad humana, acaba por adoptar los métodos más degradantes. Precisamente porque se basa en principios utópicos, sería la razón de la dificultad en imaginar su acabamiento, de no ser en la tiranía. Sin duda, se encuentran estas críticas y otras, especialmente en la obra de los contrarrevolucionarios como De Maistre, De Bonald y Donoso Cortés, pero también en Tocqueville, Renan y Taine, y asimismo en los simpatizantes de la idea revolucionaria, como Herzen o Bielinski (675). En el fondo, todos estos análisis se resumen en la conjunción fundamental de toda revolución, entre una idea y la violencia. ¿Es posible aplicar concretamente una idea, por generosa y noble que sea, sin que la acción sufra el peso de la política? No sólo ninguna idea se realiza por sí misma en su pureza e integridad, sino en virtud de la maldición que pesa sobre la acción, ya que las ideas más sublimes son también las que se amoldan más a menudo a los medios más deplorables, como si la responsabilidad hacia el fin pervirtiera la responsabilidad hacia los medios.

Queda totalmente fuera de discusión el disminuir o desestimar la importancia de la ideología en la revolución; pertenece a su de-

---

(675) Herzen, citado por BERDIAEFF, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme,* París, 1946, p. 211, pensaba que había que llamar a la lucha a los hombres "libres contra las libertades de la humanidad". CHESTOV cita un texto análogo de Bielinski, en su *Idée du Bien chez Tolstoi et Nietzsche,* París, 1925, p. 35. Además, señalemos que a los ojos de un revolucionario, pasa por contrarrevolucionario, no sólo aquel que discute la legitimidad de la revolución, sino también aquel que desaprueba ciertos métodos, sean cuales sean su buena fe y la pureza de sus intenciones. Al mirar de cerca las cosas, se verá fácilmente que la noción de contrarrevolución es tan confusa como la de la revolución. En todo caso, se puede ser contrarrevolucionario por motivos puramente racionales, desde el momento que se admite que la violencia no es razón, ni buena razón.

finición o, por lo menos, es uno de sus elementos específicos, aquel que le da su impulso y su orientación. Del mismo modo, sería ridículo denigrar o silenciar los beneficios de las revoluciones, las modificaciones determinantes que han aportado a las condiciones sociales, materiales y espirituales de los hombres. Una revolución constituye siempre un verdadero cambio en la vida de una colectividad: las costumbres, la manera de vivir y las instituciones son transformadas. Hasta se puede reconocer, con Proudhon, que «una revolución es una fuerza contra la cual ninguna otra potencia, divina o humana, puede prevalecer; cuya naturaleza es fortalecerse con la resistencia misma que encuentra», o bien admitir que la revolución «no puede equivocarse», por el hecho de que lleva en sí misma su justificación (676). Dicho esto, sin embargo, no habría que creer que este tipo de trastorno político trae verdaderamente valores nuevos, pues la justicia, la libertad, la paz, la igualdad o la felicidad constituyen aspiraciones eternas del hombre. De hecho, una revolución no modifica nunca la naturaleza intrínseca de los valores, sino su rango en la jerarquía y, por las repercusiones que sobrevienen, confiere su peso histórico a una época determinada. Es la idea que se forma de un valor que puede ser nuevo. En efecto, una revolución no podría transformar a la religión o el arte en ineptos por sí mismos, ni a la ciencia en más inteligible; pero puede desarrollar un movimiento irreligioso o suscitar un arte insulso.

Por importantes que sean estas consideraciones, no nos informan sobre el significado estrictamente político de las revoluciones. A este respecto, hay que estudiar sus relaciones con el poder y con el enemigo.

131. Significado de la revolución.

Es cierto, como acabamos de decir, que las revoluciones transforman las condiciones materiales y espirituales de una colectividad, pero a pesar de lo que se suele decir, no transforman las relaciones de los gobernados y de los gobernantes. En otros términos, operan políticamente transformaciones modales y no sustan-

(676) P. J. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle,* París, 1924, p. 101 y 102.

ciales, igualmente cuando transforman por completo una sociedad. Las modificaciones sociales no significan una mutación de lo político. Una revolución no puede vencer sin la condición de encontrar jefes enérgicos que posean sentido político. Los conductores pueden provocar motines, reunir las masas con miras a una «acción concreta» e inmediata, crear un clima pre-revolucionario, la estrategia revolucionaria y la «acción general» (677). Sin embargo, exigen una autoridad política decidida y apremiante. Por razones de táctica, el jefe puede engañar a algunos sobre sus ambiciones y preferir llamarse comisario del pueblo en vez de ministro; estas variaciones del vocabulario no modifican en nada la naturaleza de la autoridad. La desgracia de algunos revolucionarios es verse obligados a organizarse y organizar las masas, lo que sólo es posible con la presencia de un mando firme e impasible. Desde este punto de vista, las revoluciones emancipan fuerzas nuevas, no al hombre. Liquidan un poder débil en provecho de un poder más fuerte y mejor adaptado a las condiciones nuevas y a las urgencias. Digamos que operan un derrumbamiento de ciertas fuerzas en provecho de otras, o de otra; es decir, se hallan directamente al servicio del poder y de la colectividad, no de los individuos (678). Tal es el resultado positivo, aunque los revolucionarios anhelan todavía ideológicamente otros fines, en forma de promesas renovadas sin cesar.

El significado político verdadero de la revolución moderna se manifiesta, sobre todo, en su manera particular de concebir al enemigo. C. Schmitt ve precisamente la importancia del marxismo en el hecho de que supo dar al liberalismo un alcance político introduciendo en él la relación amigo-enemigo bajo la forma de la opo-

---

(677) Estas dos expresiones son de LENIN, *Que faire?*, ed. en lenguas extranjeras, Moscú, 1954, t. I, 1, p. 274.

(678) Este aspecto de la cuestión ha sido estudiado con mucha perspicacia por B. DE JOUVENEL, *Du Pouvoir*, Ginebra, 1947, particularmente en los libros tercero y quinto. Por otra parte, la hostilidad de Lenin por la teoría de la espontaneidad de las masas y del terrorismo individual, proviene de su concepto "político" de la revolución. "La actividad política tiene su lógica", dice en *Que faire? Ibid.*, p. 279. En este libro, no cesa de insistir sobre los problemas de organización y de jerarquía. "Lo que necesitamos es una organización militar de agentes." (p. 394, nota), es decir, revolucionarios profesionales preparados para ejercer el "papel de verdaderos jefes políticos" (p. 385). Para Lenin, ser revolucionario es, sobre todo, ocuparse de tareas políticas y no estar simplemente en la vanguardia intelectual, o bien un sindicalista eficaz. Se niega incluso a subordinar la acción política a la economía. *Ibid.*, p. 257-266.

sición entre el burgués y el proletario (679). Esto parece evidente. Mientras las distintas sociologías del siglo XIX señalan la sustitución de la edad militar y guerrera por la edad pacífica de la economía y la industria, Marx politizó el liberalismo, al igual que el socialismo, transformando las oposiciones económicas en oposiciones políticas. Fue un hallazgo genial el confundir a todos los burgueses de la tierra en un grupo único, opuesto revolucionariamente a otro grupo formado por todos los proletarios de la tierra. Esto provocó una verdadera renovación de la política en el momento en que las doctrinas dominantes procuraban neutralizarla. No hay que buscar en otra parte las razones del éxito del marxismo; contrariamente a las demás sociologías de la época, volvió a encontrar el sentido político con todos los entusiasmos, la alegría de vencer y dominar y la lógica de la lucha que comporta. La revolución es una forma de guerra, puesto que divide a la humanidad en dos campos enemigos. Importa, pues, ver claramente la especificidad de esta guerra.

Decir, con Camus, que «la revolución es sustituida hoy en día por la noción de guerra ideológica» (680), es no ver el verdadero problema. Es una guerra ideológica, pero, sobre todo, es una guerra, sin más, aunque diferente al tipo de guerra interestatal, tal como la concebía el *Ius Publicum Europaeum*. La meta no consiste ya en el desplazamiento de fronteras o la conquista de nuevos mercados, sino en la construcción de una nueva sociedad con todas las innovaciones que esto supone en los dominios económico, jurídico y otros. El *Ius Publicum Europaeum* consideraba a todo Estado soberano como igual a los demás, con la no intervención en los asuntos interiores de los vecinos, de manera que la noción de enemigo justo o injusto perdía su significado, en el sentido de que también el Estado que hacía la guerra sin *justa causa* seguía siendo, a pesar de todo, un *justus hostis*. Excluidos de la categoría de los *justi hostes* eran el pirata, el ladrón, el rebelde, el guerrillero, etc. (681). La aparición y el desarrollo de la ideología revo-

---

(679) C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 8, p. 73.

(680) A. CAMUS, *Actuelles*, I, p. 158.

(681) C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Colonia, 1950, cap. III, 2, p. 133-143. Esta actitud del derecho internacional clásico ha sido formulada más claramente por VATTEL en su *Droit des gens*, III, cap. 12, p. 190-191, donde reconoce una "perfecta igualdad de derechos entre las naciones, sin preocuparse de la justicia

lucionaria modifica fundamentalmente el problema. Vuelve a introducir la noción de enemigo justo e injusto, reservando únicamente al revolucionario la calidad de *justus hostis* (sean cuales sean los medios que emplee) y negándola sistemáticamente al adversario, aunque su causa sea moral o jurídicamente buena. Está claro que no se puede comprender la noción de revolución fuera de una teoría discriminatoria de la guerra, hacia la cual tiende el derecho internacional moderno.

La dificultad de una clara comprensión reside en el doble aspecto de las revoluciones históricas. Son a la vez guerras de independencia nacional para formar un Estado en el sentido moderno de la palabra, y un conjunto de conflictos, sin término fijo, llevados en nombre de un principio universal llamado revolucionario. Puede ocurrir que, en numerosos casos, el segundo aspecto sea sólo un artificio, sencillamente destinado a reclutar simpatías exteriores y allanar ciertas dificultades que encuentra la guerra de independencia, en cuyo caso la guerra en cuestión no es evidentemente revolucionaria en el verdadero sentido de la palabra. Sea como sea, el concepto de revolución hay que comprenderlo en función del concepto del enemigo. El rasgo característico de su combate consiste en la lucha en dos frentes: contra un enemigo interior y contra un enemigo exterior. Mientras la guerra clásica es una lucha contra un enemigo exterior y la guerra civil contra un enemigo interior, toda revolución tiene las dos clases de enemigos a la vez. En esto consiste su especificidad. Los revolucionarios de 1793 combatían a los aristócratas en el interior, y en el exterior a los gobiernos monárquicos; los de 1917 y de 1948, en Rusia y en China, luchaban contra el capitalismo y la burguesía interna y externa (682). Por el contrario, la amistad que solicita

---

intrínseca de su conducta, que los demás no tienen por qué juzgar definitivamente", y donde saca la conclusión de que "la guerra formal, en cuanto a sus efectos, debe ser considerada como justa por ambas partes", es decir, que lo que es autorizado a uno también lo es al otro.

(682) La lectura de los teóricos revolucionarios es muy significativa y convincente. Tomaremos como ejemplos al primero de ellos (Robespierre) y al más reciente (Mao Tsé-Tung). Para ROBESPIERRE, los aristócratas de fuera y de dentro son igualmente los enemigos de la revolución, aunque se deba, según las circunstancias, combatir con más fuerza a los unos que a los otros. De este modo, antes de la declaración de guerra en 1792, da la prioridad a la lucha contra los enemigos del interior. En su discurso del 18 de diciembre de 1791, declara: "¿Cuál es la guerra que podemos prever? ¿Es la guerra de una nación contra otras

ya no es la concordia interior, sino una camaradería más allá de las fronteras. Todos los burgueses son amigos, como todos los proletarios lo son, pero estas dos especies de amistad son enemigas. Ya no se trata de una amistad en el seno de una patria o de una nación, sino de una amistad ideológica, que tiene como base la similitud de las condiciones sociales y la comunidad de las reivindicaciones. De este modo, la revolución introduce un aspecto nuevo en la dialéctica del amigo y el enemigo. En este sentido, la revolución es una sencilla guerra apoyada por una guerra ideológica. Desde este punto de vista, es juicioso poner en la balanza el Estado y la revolución, como hizo Lenin, aunque en un sentido algo distinto. La revolución aparece verdaderamente como el instrumento capaz de hacer estallar el Estado, del que se sabe que únicamente reconoce al enemigo exterior (otro Estado), para dejar subsistir en el interior tan sólo a los adversarios o los oponentes. Sin embargo, del mismo modo que el Estado no logra eliminar el riesgo de enemistad interior (los movimientos revolucionarios lo demuestran), la revolución, a pesar de su carácter internacional y supraestatal, tampoco logra, por lo menos hasta ahora, coordinar su acción con su ideal tipo, y sólo llega a trastornar las es-

---

naciones o de un rey contra otros reyes? No. Es la guerra de los enemigos de la revolución francesa contra la Revolución francesa. Los más numerosos y más peligrosos de estos enemigos, ¿están en Coblenza? No, están entre nosotros." *Textes choisis de Robespierre*, t. I, p. 97-98. V. igualmente el discurso del 2 de enero de 1792, *ibíd.*, t. I, p. 121. Una vez declarada la guerra, lleva la lucha con la misma energía contra las dos clases de enemigos. Primero condena al rey, a la vez por "traidor a la nación" y "criminal hacia la Humanidad", *ibíd.*, t. II, página 81. En su discurso *Sur les Principes de Morale Politique*, dice: "Fuera, todos los tiranos os rodean; dentro, todos los amigos de la tiranía conspiran: conspiran hasta que la esperanza haya sido robada al crimen. Hay que ahogar a los enemigos interiores y exteriores de la República, o bien morir con ella." *Ibíd.*, t. III, p. 118. La justificación de esta doble lucha la precisa de este modo en su discurso *Sur les principes du gouvernement révolutionnaire:* "La revolución es la guerra de la libertad contra los enemigos"; *ibíd.*, t. III, p. 99. Más claros aún son los textos de MAO-TSÉ-TUNG, que seleccionamos de sus *Problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire:* "Todas las guerras de la historia se dividen en dos categorías: las guerras justas y las guerras injustas. Nosotros estamos por las guerras justas y contra las injustas. Todas las guerras contrarrevolucionarias son injustas; todas las guerras revolucionarias son justas." *Oeuvres choisis*, París, 1955, t. I, p. 215-216. Y más adelante, p. 225: "Sobre una base material objetiva determinada, es decir, en condiciones militares, políticas, económicas y naturales determinadas, los jefes de nuestro Ejército Rojo deben desarrollar nuestra potencia y, al frente del ejército, aplastar a los *enemigos de nuestra nación* y a nuestros *enemigos de clase*, cambiar la faz de este mundo de aspecto desagradable. Por ello, necesitamos absolutamente del saber hacer subjetivo en materia de dirección."

tructuras y las instituciones en el seno de las colectividades estatales. Además, aunque tenga como programa la reforma del poder y, llegado el caso, su aniquilamiento, prácticamente contribuye, sobre todo, a reforzar el poder y el mando en los Estados donde triunfa.

Se plantean dos cuestiones: *a)* ¿Existen posibilidades de que la revolución llegue a destruir el Estado? La cosa no es imposible, pero hay pocas probabilidades de que logre transformar la naturaleza del poder y del mando, si es cierto, como dice Lenin, que «la actividad política tiene su lógica». Tal vez podrá sustituir al Estado otra especie de unidad política mejor adaptada a las condiciones, pero que permanezca sometida a los presupuestos de toda política, mientras sea una estructura política. Si algún día la revolución moderna llegase a realizar el fin universal que se propone, mientras que, por esencia, la política es particular, se presenciaría, sin duda, el final de toda política, pero también, según toda posibilidad, el final del hombre histórico. En este punto, la lógica del pensamiento de Marx parece sin defecto. *b)* La lucha en el doble frente contra el enemigo exterior y contra el enemigo interior, ¿es característica de la revolución o solamente está impuesta por las circunstancias? La contestación positiva a la primera parte de la alternativa es la única buena. Resulta del fin universalista y casi ético que se propone la revolución, en el sentido de que está obligada a desarrollar su acción, mientras no haya triunfado definitivamente en el ámbito de todas las divisiones políticas, ideológicas y territoriales existentes. La revolución es una guerra en nombre de una idea universal (libertad o igualdad, liberación del proletariado mundial e instauración del comunismo), y por este hecho es llevada a combatir los enemigos de esta idea allí donde se encuentren. La peor de las ilusiones sería creer que la revolución, en el sentido moderno de la palabra, podría prescindir de la guerra o de la violencia y llegar al mismo resultado por vías «democráticas». Esto sería «la revolución sin revolución, de la que hace burla Robespierre. Por el contrario, los revolucionarios «deben ser mirados como encargados por procuración tácita para la sociedad entera»; no se les puede, pues, reprochar sus acciones, sino que «hay que aprobarlas o desaprobar-

las totalmente» (683). La prioridad que hay que otorgar, según la coyuntura y las urgencias, al combate contra el enemigo interior o contra el enemigo exterior, es tan sólo cuestión de circunstancias. Ciertamente, la revolución es una manifestación romántica, pero en politología hay que analizar sin romanticismo. No se puede ser revolucionario, en el sentido verdadero de la palabra, cuando se es partidario del pluralismo ideológico o político. La revolución, por ser una especie de guerra, necesita de enemigos, y hasta de un enemigo único, en el concepto del cual están recogidos en desorden todos los que tienen una convicción política, sean cuales sean el régimen y el país a los que pertenezcan.

132. La neutralidad es un estatuto político.

Al leer a los autores antiguos o a los del Renacimiento, por ejemplo, a Maquiavelo y Bodin, así como a muchos autores modernos, en particular los que son partidarios de la ideología revolucionaria, la neutralidad aparece como una escapatoria, la peor de las actitudes políticas: se justificaría la mayoría de las veces con malas razones. Sin embargo, desde el siglo XIX, sobre todo bajo la influencia del liberalismo, esta noción logró vencer el descrédito, logró imponerse al derecho internacional, logró obtener garantías jurídico-políticas, de manera que un número cada vez mayor de países se proclaman de su principio (684). Se tornó una actitud de moda, de múltiples variantes que distan, sin embargo, mucho de ser coherentes. El neutralista contemporáneo se otorga a veces una especie de superioridad seudo-ética y, cosa más extraña todavía, transforma su actitud en una posición de agresividad, por lo menos ideológica. La primera observación que se impone al aná-

(683) Discurso de ROBESPIERRE, el 5 de noviembre de 1792, en contestación a las acusaciones de J. B. Louvet, en *Textes choisis*, t. II, p. 54.

(684) No abordamos aquí la cuestión de la neutralidad, de la que ya hemos hablado varias veces en el curso de esta obra: por ejemplo, en el sentido en que el gobierno es neutral cuando tolera todas las opiniones o cuando otorga a todo ciudadano iguales posibilidades. Del mismo modo, el Estado es neutral como tercero que asegura la protección de todos sus miembros y de los distintos grupos competentes (sindicatos, asociaciones de distinta naturaleza). Se encontrará una clasificación sistemática de las distintas formas de la neutralidad interna, en la obra de CARL SCHMITT, *Begriff des Politischen*, corolario 1, p. 97-101. V. igualmente, en la misma obra (p. 79-95), el estudio titulado: *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*.

lisis es ésta: la moda de la neutralidad hizo surgir un vocabulario sutil y pedante, que no es ni directamente positivo ni directamente negativo y que consiste en hacer preceder una palabra de la partícula «no»; no intervención, no alineación, no compromiso, no beligerancia, no conciliación, etc. En estas condiciones, uno puede entregarse a actos bélicos sin hacer la guerra y manifestar una voluntad no pacífica en la no paz de la coexistencia pacífica. La ironía puede emplearse en este caso, ya que esta posición es un nido de equívocos. A pesar de todo, después de los sucesivos trastornos que desde hace más de veinte años han modificado singularmente el mapa político del mundo, el neutralismo es tal vez la solución más apropiada, mientras se encuentre una fórmula de equilibrio satisfactoria desde el punto de vista político y jurídico.

Antes de examinar la doctrina particular del neutralismo hay que explicar el concepto de neutralidad política. Es, con la enemistad y la amistad o alianza, una de las tres relaciones posibles de las unidades políticas entre sí. A veces, se añade una cuarta relación, la del extranjero. En realidad, este concepto no tiene nada de específicamente político, salvo si se le compara con el de ciudadano. En este caso, se designa como extranjero a cualquier ciudadano de otra colectividad política, cuya situación puede ser objeto de acuerdos entre los Estados para asegurar de un lado y otro su protección. La reglamentación de las cuestiones concernientes al extranjero pertenece al derecho internacional privado y no al derecho internacional público. Se trata de un estatuto no político bajo tutela política. Sería un error ver inmediatamente en el extranjero un enemigo. Puede serlo en algunas sociedades, pero también puede ser considerado como amigo, según dan fe de ello las reglas de la hospitalidad. Ni la enemistad ni la amistad son conceptualmente inherentes a la noción de extranjero. Por el contrario, la neutralidad sólo tiene sentido por la relación entre amistad y enemistad, y es la razón que traduce una actitud propiamente política. Sin embargo, no se trata de un concepto político primario, como los de amigo y enemigo, pues presupone la existencia de una enemistad, es decir, de un conflicto: no es, pues, un presupuesto.

«La neutralidad —dice Ch. de Visscher— está estrechamente unida a la guerra», o bien «jurídicamente» la neutralidad «nace

sólo con la guerra» (685), lo que significa que la primacía pertenece a la relación amigo-enemigo, sin la cual el concepto mismo de neutralidad pierde todo significado y toda inteligibilidad. No hay neutralidad en relación con los neutrales, sino únicamente en relación con los que no lo son. A decir verdad, si pueden eventualmente consultarse sobre la mejor manera de salvaguardar su actitud, no podrían, sin embargo, aliarse entre sí, ya que de otro modo dejarían de ser neutrales. Además, no hay ningún sentido en decir que respetan mutuamente su estatuto, pues el derecho a la neutralidad no puede serles reconocido sino por los beligerantes, reales o virtuales. Cada nación neutral lo es individualmente. En un sistema de amistad o de paz universal y perpetua, la neutralidad perdería incluso todo significado. Parece que no ha lugar para discutir esta idea básica. Resulta que la evolución histórica de la neutralidad está ligada a la evolución de la guerra y que el estatuto de los neutrales cambia cada vez con el concepto dominante de la guerra en distintas épocas. Sería un error creer que lo neutral es extraño a la política. No sólo constituye un Estado, y como tal, mantiene relaciones con los demás Estados (tiene sus embajadores, su ministro de Asuntos Exteriores), sino que se esfuerza normalmente en proteger su neutralidad con tratados internacionales lo más sólidos posibles y garantizados por el mayor número de Estados, sobre todo, por los que son enemigos virtuales. Estos hechos son corrientes. Se ve hasta qué punto la neutralidad es correlativa de la enemistad, por el hecho de que no puede ser mantenida sino dentro de un sistema de guerras limitadas. Persiste mientras los enemigos quieran respetarla y tengan interés en hacerlo, o bien mientras sea capaz de hacerse respetar por sus capacidades militares; pero se reduce a la nada en un sistema de guerra total cuando, en virtud de la ascensión a los extremos, de los que habla Clausewitz, uno de los beligerantes tiene interés determinante en violarla para obtener la victoria. Por las mismas razones, tampoco hay neutralidad en un sistema radicalmente revolucionario. No depende, pues, del único neutral el seguir siéndolo, aunque la iniciativa de este estatuto le pertenezca. Naturalmente,

(685) CH. DE VISSCHER, *Théories et réalités en droit international public*, París, 1955, 2.ª ed., p. 370, 381. V. asimismo, C. SCHMITT, "Ueber das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind", en *Der Begriff des Politischen*, corolario 2, p. 110.

un país es libre de querer permanecer neutral en caso de conflicto, como los demás lo son de querer la guerra (este aspecto discrecional de la voluntad es indudable); pero se equivocaría si creyera que su voluntad es bastante para seguir siéndolo. En este sentido, puede decirse, con R. Aron, que el Estado neutral «no piensa imponer a los demás Estados su propia voluntad, sino para convencerles de que lo dejen en paz» (686). No existe una soledad política.

Este resumen nos permite disipar inmediatamente cierto número de malentendidos. La neutralidad no es una situación exenta de todo peligro ni de todo riesgo, así como de condenas o presiones internacionales que pueden ejercerse sobre aquel que quisiera violarla. Sin contar con que la opinión pública es más sensible a esta clase de violación en algunas épocas que en otras. Las garantías siguen siendo, pues, precarias, y la inmunidad no es nunca completa. También hay que reconocer que la neutralidad conviene más a pequeños países que a las grandes potencias. Las responsabilidades internacionales que incumben a estas últimas por la fuerza de las cosas, tanto en el mantenimiento de la paz como en el esfuerzo para impedir la extensión de los conflictos locales, no se acomodan con una neutralidad permanente o doctrinal: a la larga, la abstención amenazaría con ponerles en una situación embarazosa. Una victoria de la Alemania hitleriana sobre Inglaterra, en 1940, hubiera colocado seguramente a los Estados Unidos en una situación muy molesta, si no peligrosa. Hay muchas posibilidades de que su existencia como nación totalmente independiente hubiera peligrado. La forma de neutralidad se inscribe siempre en el contexto general de la política determinada; de modo que su protección depende de las capacidades militares de las grandes potencias cercanas que defienden los mismos principios políticos y el mismo tipo de civilización. En resumen, la neutralidad no corresponde en absoluto a una ausencia de política; tampoco en el marco de las relaciones internacionales. Nada es más significativo a este respecto que la actitud de Suiza, de 1940 a 1945; su comportamiento con la Alemania hitleriana era distinto antes y después de Stalingrado, tal como lo mencionan las

---

(686) R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 400.

recientes memorias del general Guisan. El sentido de la neutralidad varió de 1940 a 1945, a medida que la política suiza pasaba de la duda a la firmeza. Hasta puede preguntarse cómo la democracia helvética hubiera podido preservarse en una Europa enteramente entregada a Hitler. La neutralidad suiza es inmediatamente tributaria de lo que ocurre en Occidente. Hay, pues, una amistad que no puede negar sin perderse ella misma.

La peor de las ilusiones que podría hacerse un neutral sería creer en la posibilidad de un aislamiento, sin ninguna dependencia internacional o interestatal, como si estuviese en su poder ahuyentar por su única buena voluntad a sus eventuales enemigos y permanecer ajeno a toda hegemonía. Lo neutral no tiene sentido sino porque otros no lo son. Supongamos que el número de los países neutrales se acrecentase sin cesar en el mundo: en ningún caso la política perdería sus derechos y, en caso extremo, una neutralización general volvería a caer rápidamente en los caminos de la política internacional corriente, ya que la neutralidad no es una ausencia, sino una de las maneras de concebir la potencia, la seguridad y la solidaridad. No es fatalmente el medio más apropiado para remediar las dificultades de lo político; a menudo no es ni siquiera la solución más feliz. Puede ser un factor de paz en determinadas condiciones; no podría aparentar ser una promesa de paz general o su imagen. ¿Cómo podría serlo si, por naturaleza, tiene sentido únicamente merced a la enemistad y la realidad o virtualidad de un conflicto? El neutral puede ofrecer sus buenos oficios y desempeñar circunstancialmente el papel de un árbitro cuando se le requiere, pero no está capacitado para conciliar por sí mismo los enemigos, pues su eventual acuerdo depende primordialmente de la buena voluntad recíproca. Al querer asumir el papel de desfacedor de entuertos, corre el riesgo de provocar represalias, incluso por el mismo respeto a su neutralidad. Es indudable que la neutralidad se sitúa siempre en un ambiente psicológico agudo, sea porque el neutral se otorgue méritos no justificados, sea porque irrite a los demás en virtud de sus pretensiones, aunque muy a menudo el resentimiento de los demás hacia él esté basado en la envidia, fuente de incomprensión. Sin embargo, cuando se llega al fondo de las cosas, es imposible considerar la neutralidad como el bien político en sí: puede ser, según las circunstancias, la mejor

o la peor de las actitudes. En efecto, hay casos en que el hecho de permanecer extraño a un conflicto no tiene otro resultado que poner en juego la existencia política de la colectividad, sobre todo si el adversario ideológico del régimen interior del neutral triunfa en el curso de una guerra revolucionaria. En política, no existe un partido absolutamente seguro, como tampoco una doctrina susceptible de resolver la totalidad de los problemas, ni siquiera el mayor número de ellos. Tampoco existe una situación exenta de toda contradicción o amenazas.

En ningún caso se podría asimilar la neutralidad a la imparcialidad. No es necesariamente un signo de objetividad que mantener por encima de la refriega, ya que el neutral sopesa las ventajas y los inconvenientes y busca su provecho al igual que los beligerantes. La neutralidad es una manera de hacer la política, que en circunstancias determinadas un país juzga la mejor y más conforme con sus intereses; no es por sí misma ni ejemplar ni inocente. Moralmente, es a veces tan mediocre como la guerra, si se tiene en cuenta la hipocresía de los compromisos y de las transacciones bajas y obsequiosas que se disimulan tras esta actitud. También sería un error creer que el neutral es más capaz que los demás para fijar el derecho, hacer la discriminación entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal; un beligerante puede tener una conciencia clarividente sobre estas distinciones. Casi siempre, en caso de conflicto, un país neutral manifiesta más o menos ostensiblemente preferencias por uno de los campos enemigos, y a veces, según el giro de los acontecimientos, las manifiesta sucesivamente hacia uno y otro. En resumen, la neutralidad no es por sí misma una posición de derecho más correcta o más justa, sino una actitud de oportunidad política, y así es, en definitiva, como hay que enjuiciarla.

Después de haber desbrozado de este modo la noción de las opiniones parasitarias es posible comprenderla positivamente en sus caracteres ideal-típicos. Por el hecho de que no tiene sentido sin la presencia de una enemistad real o virtual, sólo es posible en un sistema que admita una pluralidad de unidades políticas divididas en amigos y enemigos. Un Estado mundial no puede ser llamado neutral; un mundo constituido sólo con dos Estados excluye toda neutralidad. Teóricamente, hacen falta por lo menos

tres unidades políticas y, prácticamente, un número todavía mayor. Si se toma la noción al pie de la letra, en el sentido del derecho internacional clásico, el neutral debe, no sólo abstenerse de intervenir, aunque sea por medios indirectos, en un conflicto, sino también evitar pronunciarse sobre los aspectos éticos, políticos, económicos u otros del combate. No le corresponde otorgar culpa o razón a uno de los beligerantes, o bien hacer una discriminación jurídica concerniente al origen o desenvolvimiento de la guerra. Por el contrario, desde el momento que un país decide soberanamente ser neutral, puede desarrollar su armamento y sus capacidades militares según las exigencias de su seguridad y de la protección de su neutralidad contra un eventual agresor, terminando la neutralidad en el instante en que comete un acto de beligerancia, a menos que él sea la víctima. No se puede decir que debe ser amigo de los dos campos en guerra; basta con que se abstenga de ser su enemigo, es decir, que se niegue a emitir un juicio sobre el conflicto y adopte una actitud de manifiesta paridad entre los beligerantes.

En realidad, los casos de estricta neutralidad han sido más bien poco frecuentes, es decir, han sido, sobre todo, ocasionales. En efecto, la neutralidad supone que se considere la guerra como justa (o igualmente injusta) por ambos lados, según los principios de Ayala de Gentilis y de Vattel. Resulta difícil para un país el abstraerse por entero de la política ambiente, pues también una guerra que no le concierne amenaza con dañar sus intereses, de manera que casi siempre se ve obligado a tomar partido más o menos directamente. Los imperativos económicos y comerciales no le permiten escoger, aunque transija sobre sus afinidades históricas, étnicas e ideológicas. Es casi imposible para un neutral hacer una política para sí y situarse totalmente fuera del juego. Sólo en casos extremos la estricta neutralidad conduce a una actitud apolítica, mediante la negación del presupuesto de la amistad y la enemistad, pero una actitud de este tipo es prácticamente insostenible. No se puede desear al mismo tiempo constituir una unidad política y escapar a las leyes de la política y a las servidumbres de la seguridad y la protección que implica la independencia. Se comprende que, en estas condiciones, el neutral, obedeciendo las exigencias de su seguridad, pacte con los beligerantes, acepte en

principio derogaciones o entuertos. A pesar de que las violaciones estén desigualmente repartidas, los beligerantes las toleran prácticamente a condición de que no rebasen cierta medida, mientras tengan uno y otro interés en el mantenimiento de la neutralidad de uno u otro país.

No hay duda de que el derecho internacional sufre una evolución con respecto al estatuto de la neutralidad; puede preguntarse si en realidad esta evolución es positiva. En efecto, bajo el pretexto de conceder un sitio al neutralismo y, más generalmente, al procurar criminalizar la guerra mediante la negación puramente teórica de la relación amigo-enemigo, destruye la sustancia de la neutralidad. Es normal que los juristas procuren dar forma a las transformaciones actuales de las relaciones internacionales, adaptando el derecho internacional a la situación histórica presente y a los aspectos nuevos de la lucha entre los bloques, así como entre los distintos Estados. De momento, sin embargo, la confusión es más fuerte que la capacidad de construir un sistema homogéneo. Es difícil prever en qué desembocará la evolución en curso, pues el problema es precisamente encontrar el medio susceptible de poner término a los equívocos de la guerra fría o de la coexistencia pacífica. El hecho es que todavía no se han logrado construir los nuevos conceptos con el rigor indispensable en toda elaboración jurídica, porque se evita dar un contenido definido y lo más unívoco posible a las nociones que se utilizan. Sea como sea, el desmoronamiento del derecho internacional clásico amenaza con originar el deterioro del significado de la neutralidad. En efecto, en el instante en que el derecho internacional se fija como objetivo hacer una discriminación entre las agresiones para determinar las que son legítimas, está llevado a criminalizar la guerra, volviendo a la cuestión de la *justa causa belli.* Sustituye a los criterios jurídicos, criterios éticos y, finalmente, la neutralidad deja de ser una actitud política para convertirse en una actitud moral. Esto empezó con la interpretación dada al artículo 16 del Pacto de la Sociedad de Naciones, por la cual se invitaba a los neutrales a hacer una discriminación, a demostrar benevolencia y parcialidad hacia los beligerantes, que según las nuevas normas de las organizaciones internacionales, habrían de defender una causa justa. En resumen, se pedía a los neutrales el no serlo real-

mente, sino ficticiamente. Resultó que se manifestó más severidad ante los problemas originados por los neutrales en su actitud por asegurar su supervivencia, que se criticó su parcialidad en favor de uno u otro campo. Al privar a los conceptos de su verdadero significado, no se hace sino dar libre curso a la inquietud y a la angustia, pero, sobre todo, se suscitan confusiones que permiten ejercer un acto de beligerancia sin hacer la guerra, es decir, al mismo tiempo que los conceptos de amigo y enemigo, las nociones de guerra y de paz, pierden también todo significado. Allí donde el enemigo no es reconocido explícitamente, es decir, jurídicamente, no hay paz posible, pues, ¿con quién habría de establecerse la paz? La neutralidad no es la paz, si bien contribuye a ella. Aunque no existe prácticamente una neutralidad que corresponda exactamente a su significado ideal-típico —ya hemos insistido bastante sobre este punto—, es preciso, sin embargo, concebir esta actitud en función de las necesidades del equilibrio internacional, que sigue siendo, a falta de un método más eficaz, una de las metas de la política exterior. Quiérase o no, prácticamente, el sistema basado en una organización internacional (del tipo de la S. d. N. o de la O. N. U.) se acomoda mal con la neutralidad, mientras que el sistema del equilibrio la favorece. Desde este punto de vista, al menos, la doctrina del equilibrio no merece las críticas y los menosprecios de que es objeto hoy en día. Sin duda, en un medio tan eficaz y menos equívoco para el mantenimiento de la paz que el método de las organizaciones internacionales o supranacionales. No tenemos intención, al decir esto, de afirmar una preferencia, sino de comprender la complejidad de las relaciones internacionales que ningún procedimiento unilateral puede dominar.

133. Las distintas especies de neutralidad.

Esta explicación conceptual no tiene, como es lógico, la pretensión de dar cuenta de todos los aspectos de la neutralidad en el mundo político contemporáneo. Si se quiere tener una idea de conjunto, tal vez sea útil tratar de clasificar los diversos tipos. Pueden resumirse en tres.

1) *La neutralidad temporal y circunstancial.*—Es la forma más corriente y la que se practica desde hace más tiempo. Mientras dos o varias ciudades o Estados están en guerra, otros permanecen neutrales. Tomemos sólo algunos ejemplos contemporáneos. En 1870, mientras Francia y Alemania estaban en guerra, los demás países de Europa permanecieron neutrales. Hasta en las últimas guerras mundiales, siempre hubo países que no participaron. Holanda, Noruega, España, permanecieron neutrales durante la primera guerra mundial, pero no así Portugal, y durante la segunda guerra mundial, Holanda y Noruega no lo fueron; España, de nuevo fue neutral, y también Portugal. Italia, en cambio, permaneció neutral al principio de cada uno de estos dos conflictos, antes de unirse, la primera vez, a los aliados, y la segunda a los alemanes, al contrario que los americanos, que siempre estuvieron al lado de los ingleses. En un conflicto mundial es casi imposible que una gran potencia mantenga la actitud de neutralidad ocasional, pues tal guerra, por su misma naturaleza, pone su existencia en juego. Por el contrario, en caso de conflictos locales, las grandes naciones tienen interés en conservar, por lo menos, una neutralidad de fachada, aunque en estos casos ocurre a menudo que tales guerras sean luchas entre los Grandes, pero indirectamente por pequeñas naciones que se interponen. La característica de este primer tipo de neutralidad es que se define siempre por la relación con una guerra determinada y no con cualquier guerra. El país que es neutral en el curso de un conflicto, no lo es forzosamente en el curso del siguiente: son las circunstancias y los intereses del momento los que le imponen su actitud, a menos que uno de los beligerantes lo lleve a la guerra, a pesar suyo. Llegado el caso, una nación puede ser hasta infiel a un tratado de asistencia mutua, al querer permanecer neutral. A pesar de la uniformidad en la denominación, la situación de cada neutral es diferente. Así, en el curso de la última guerra mundial, España era más bien favorable a los países del Eje, y, a pesar de su neutralidad, dejó marchar a la División Azul al frente de Rusia, al lado de los combatientes alemanes, mientras Portugal, que se mostraba más bien favorable a los Aliados, y a pesar de su neutralidad, cedió a los ingleses bases en las Azores para facilitar su tráfico marítimo y

aéreo. Aunque hostil, por sentimiento, a los alemanes, Suecia mantuvo su neutralidad, permitiendo, sin embargo, a las tropas de Hitler pasar por su territorio. Así, pues, la neutralidad, tal como hemos dicho, no escapa a las servidumbres políticas, en cuanto se trata de preservar la independencia y supervivencia. No se podría confundir, sin embargo, esta parcialidad por necesidad, que obliga a un país a desviarse de su principio para poder permanecer neutral, con la parcialidad doctrinal o ideológica tal como resulta de la interpretación del artículo 16 del Pacto de la Sociedad de Naciones.

Las razones que pueden incitar a un país a observar la neutralidad son muy distintas. En general, sin embargo, adopta esta actitud por voluntad autónoma, porque no tiene ningún interés en participar en el conflicto, o por lo menos, porque estima que los inconvenientes posibles son mayores que los posibles beneficios. También puede ser el signo de una irresolución o bien de una espera, con la esperanza de poder acudir en ayuda de la victoria. También ocurre que un país logre combinar beligerancia y neutralidad. El caso más típico fue el de la Rusia soviética frente al Japón. Siendo uno de los principales beligerantes de la última guerra, mantuvo una actitud de neutralidad con uno de los dos principales enemigos de sus aliados para intervenir en el conflicto en el último momento.

El neutral tiene el mismo problema que los demás países: saber distinguir el enemigo real del enemigo aparente. Conocidos son los juiciosos análisis de J. Bainville sobre este tema: durante todo el siglo XIX, la diplomacia francesa desconoció su real enemigo, Prusia, para concentrar sus esfuerzos contra el enemigo aparente, Austria. Existen casos en que el mantenimiento de la neutralidad sirve al enemigo real del país en cuestión, que descubre a veces demasiado tarde su equivocación. La situación del neutral es casi siempre precaria, porque corre el peligro de indisponerse con los dos beligerantes, que pueden pensar que aquél les engaña según favorezca a uno u otro, e incluso al uno y al otro. Por esta razón, la filosofía política de antaño desaprobaba con mayor frecuencia la neutralidad, teniendo en cuenta, naturalmente, las circunstancias de la época. Se consideraba al neutral como enemigo, en ma-

yor medida que los enemigos que se combatía (687). Sin embargo, bajo la influencia del derecho internacional clásico y con la consolidación del estatuto jurídico de la neutralidad por los tratados y textos internacionales, la situación evolucionó netamente, aunque el desarrollo actual del derecho internacional parece de nuevo ponerlo todo en evidencia.

2) *La neutralidad permanente o perpetua, cuyo ejemplo clásico es el de Suiza.*—Este tipo es el más reciente. Se trata de una neutralidad que persevera en su ser, sean cuales sean las guerras y las circunstancias. Con mayor frecuencia, esta forma se beneficia de garantías internacionales explícitas, dadas por el mayor número posible de beligerantes; la neutralidad de Suiza fue sancionada por el artículo 74 del Tratado de Viena (20 de noviembre de 1815) y confirmada por el artículo 435 del Tratado de Versalles, en 1919. Durante mucho tiempo la situación de Suiza fue única, si bien en el curso del siglo XIX se dieron las mismas garantías a Bélgica. No discutiremos aquí el problema planteado por la adhesión de Suiza a la S. d. N. y por las disposiciones invitándola a participar solamente en las sanciones económicas y no en las sanciones militares: corrió el riesgo de perder el beneficio de su neutralidad permanente. Este tipo de neutralidad es bastante conocido para que tengamos que insistir en ello, sobre todo al no plantear problemas políticos diferentes de los que ya hemos tenido conocimiento. Añadamos tan sólo que las modalidades de este tipo de neutralidad son también distintas: un país puede desear la neutralidad de acuerdo con garantías internacionales especiales (Suiza) o sin otra protección que la prevista por las disposiciones generales del derecho internacional (Suecia); finalmente, esta neutralidad puede ser impuesta por otras razones: es actualmente el caso de Austria.

3) *La neutralidad ideológica o neutralismo.*—Se trata de la forma más moderna, pero también la más incoherente y más inaprehensible de neutralidad, pues se basa en un verdadero cambio del sentido de la palabra. Mientras la neutralidad clásica es más bien

(687) "Nunca son nuestros amigos o nuestros aliados los que reclaman de nosotros la neutralidad", dice MAQUIAVELO en *Le Prince*, ed. Garnier, 1949, capítulo XXI, p. 77, y también: el neutral "atrae forzosamente el odio del vencido y el desprecio del vencedor". *Toutes les lettres de Machiavel*, t. II, p. 401. V. asimismo, J. BODIN, *Les dix livres de la République*, quinto libro, cap. VI, p. 794.

temerosa y restrictiva, el neutralismo, sobre todo el que se dice «positivo» o «activo», se caracteriza por una política netamente agresiva. No sin razón se le califica corrientemente de «política de no intervención, que consiste en intervenir sin cesar» para crear o acrecentar las tensiones con el pretexto de mantener la paz. En realidad, el neutralismo es un instrumento muy flexible, que permite afirmar la potencia política. Es muy difícil reducir las profesiones de fe de los neutralistas a un denominador común, pues las «diferencias son por lo menos tan significativas como las similitudes» (688). La manera en que la India de Nehru concibe la neutralidad es muy distinta a la de la Yugoslavia de Tito, la cual difiere también de la del Egipto de Nasser. Para los unos, la neutralidad es una actitud sincera; para los otros, el medio de unirse a una corriente de ideas que goza del favor de la conciencia llamada mundial. Aquí, es un esfuerzo para encontrar un nuevo estatuto internacional sólido; allí, una fórmula retórica destinada a disimular intenciones más o menos bélicas. De todas formas, la noción de neutralismo es confusa.

Ciertamente, la doctrina de la India está más próxima al concepto clásico; sin embargo, este país deja de ser neutral cuando entra en guerra con China, y son los otros Estados, los Estados Unidos, el Pakistán, el Irán, los que se vuelven neutrales en ese caso. Sin embargo, la India ha seguido proclamándose adepta del neutralismo, a diferencia de China. Cuando Indonesia reivindica con argumentos militares Nueva Guinea, de la cual todo la separa, ya no es neutral. Sin embargo, también pretende ser neutralista. Pero los otros países del Tercer Mundo que sostienen su reivindicación, renuncian también, por este hecho, a una posición de neutralidad. Se dirá que el neutralismo consiste únicamente en no tomar parte en el conflicto latente, que opone, a pesar de ciertos arreglos superficiales, a los Estados Unidos y la U. R. S. S. Es posible. Pero estos dos países no están en guerra; por lo menos, todavía no lo están. Por el contrario, son neutralistas que frecuentemente provocan y sostienen guerras. El conflicto chino-hindú es sólo uno de estos aspectos. ¿Qué sentido puede tener, en estas condiciones, la noción de neutralidad? La mayor confusión es, sin

(688) R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 503.

embargo, de orden distinto. La neutralidad caracteriza la actitud de un país en su singularidad: un grupo de Estados neutrales que intervienen sin cesar en los asuntos mundiales ya no es neutral. No lo es, puesto que ejerce una presión directa y sostiene a miembros que están en lucha con otras naciones. Nada corresponde menos a una doctrina de la neutralidad que la declaración de Bandoeng (689). En realidad, la relación amigo-enemigo actúa plenamente en la esfera de las naciones que proclaman su neutralismo, no sólo porque puede parecer una tercera fuerza, sino, sobre todo, porque aparece como una alianza disfrazada o tácita. En resumen, el neutralismo es una prueba entre otras de la utilidad de la confusión de ideas, mientras las verdaderas aspiraciones se precisan y se forma una nueva distribución clara, verdaderamente política, de los amigos y los enemigos (690).

134. La guerra según Clausewitz.

De todas las luchas políticas, la guerra y la paz aparecen como las más típicas de la dialéctica entre amigo y enemigo. Tomemos primero el caso de la guerra. Aquel que pretenda poder añadir elementos esenciales inéditos al análisis teórico que Clausewitz hizo de la guerra, daría pruebas de gran fatuidad. El autor de *De la Guerre* ha elaborado, antes que la letra, el arquetipo de la guerra en general, que sigue siendo valedero a pesar de las amenazas de un conflicto termonuclear, o, mejor dicho, estas amenazas y la guerra fría no hacen sino confirmar la justeza de las explicaciones de Clausewitz. Parece, pues, que haya captado verdaderamente la esencia eterna de la guerra (691). El análisis que si-

(689) En rigor, el acuerdo entre la China y la India sobre la base de los cinco puntos de coexistencia, o *Pan Shila*, puede verse como una declaración de neutralidad, pero en ningún caso el texto de la conferencia de Bandoeng, ya que promete apoyo a los pueblos dependientes en su empresa de liberación. Dicho de otro modo, este texto contiene una clara discriminación entre el amigo y el enemigo.

(690) No abordamos aquí la cuestión de la neutralidad de los mares, ya que plantea problemas muy particulares y muy especiales. Sin duda será posible imaginar otras formas de neutralidad, y tal vez el desarrollo de la política internacional dará origen a otras formas de neutralidad. Se trata aquí de analizar los tipos históricos y de evitar que la previsión se convierta en predicción gratuita e intemperante.

(691) Puede decirse de la obra de Clausewitz, que aporta la prueba de la posibilidad para las ciencias humanas, de llegar a resultados científicamente sólidos y objetivos. Al mismo tiempo, la distinción que hizo Clausewitz entre

gue, sólo quiere comentar este extraordinario estudio tratando de elucidar lo mejor posible las correspondencias entre los fenómenos de la guerra y de la política, en general, así como la dialéctica del amigo y del enemigo, en particular.

«La guerra es un acto de violencia destinado a obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad» (692): tal es la definición que Clausewitz da expresamente de la guerra, pues esta otra, que se cita más a menudo: «continuación de la política por otros medios» (693), no es más que una explicación o, como él dice, una «definición suplementaria». Hay que entender con esto que, para Clausewitz, la guerra es directamente un acto político. En efecto, expresa directamente la realidad fundamental y característica de la política: la dominación del hombre por el hombre. Esta es la razón por la cual Clausewitz insiste sin cesar acerca de la importancia del mando, no solamente militar sino estatal, precisamente porque la guerra responde necesariamente a «un propósito político». A pesar de que la meta propia de la guerra sea desarmar al enemigo, esta acción nunca tiene sentido, sino en un contexto político que trascienda el aspecto militar. Así ocurre a menudo que, por razones políticas, los adversarios firmen un tratado de paz antes de haber alterado sensiblemente la relación o el equilibrio de fuerzas, teniendo en cuenta el hecho de que las intenciones iniciales pueden «modificarse en el curso de la guerra y... volverse al fin totalmente distintas, precisamente porque están, en parte, determinadas por el éxito y por los resultados probables» (694). La guerra no es, pues, una meta en sí, ni tampoco la meta, sino solamente un «instrumento de la política». Por consiguiente, «la subordinación del punto de vista político al de la guerra sería absurda, ya que es la política la que produjo la guerra; la política es la facultad intelectual, la guerra no es más que

guerra absoluta y guerra real es una ilustración del valor epistemológico del método arquetípico.

(692) C. Von Clausewitz, *De la Guerre*, París, 1955, primera parte, lib. I, capítulo I, & 2, p. 51.

(693) *Ibíd.*, & 24, p. 67.

(694) *Ibíd.*, 1.ª parte, lib. I, cap. II, p. 73. De manera todavía más explícita, declara: "La guerra no da fin a estas relaciones políticas", "no las transforma en algo muy distinto", pero "los hilos principales que corren a través de los acontecimientos de guerra y a los cuales están unidos, no son más que ligamentos de una política que continúa, a través de la guerra, hasta la paz". *Ibíd.*, tercera parte, lib. VIII, cap. IV, p. 703.

el instrumento, y no al contrario. Subordinar el punto de vista militar al punto de vista político es, por tanto, la única cosa que pueda hacerse» (695). En resumen, la guerra no es «una cosa independiente» (696), sino que, por otro lado, «si la política exige a la guerra lo que no puede dar, actúa contra sus premisas» (697). Clausewitz se ve llevado así a insistir sobre tres puntos: la guerra no es un acto aislado, sin ninguna conexión con la vida anterior del Estado; tampoco es una decisión única sin duración y, finalmente, no es una decisión completa por sí misma (698). Esto significa: *a)* que la acción bélica no depende de la sola voluntad de un Estado, sino también de la resistencia del enemigo: opone dos voluntades; *b)* que es imposible poner en marcha al mismo tiempo todas las fuerzas, porque hay que contar con el espacio, la población y, circunstancialmente, con los aliados; *c)* que, finalmente, la decisión nunca es completa, ya que la guerra nunca soluciona todos los problemas políticos, pues hasta el fracaso total del enemigo seguirá planteando problemas al vencedor.

La guerra es una obligación que emplea la violencia. Es un instrumento político hecho para matar, para destruir el potencial del enemigo en hombres y en bienes, y obligarlo a doblegarse a la voluntad del adversario. «Las almas filantrópicas podrían imaginarse fácilmente que hay una manera artificial de desarmar y vencer al adversario sin derramar demasiada sangre, y que a ello aspira el arte verdadero de la guerra. Por deseable que esto parezca, es un error que se hace preciso eliminar. En un asunto tan peligroso como la guerra, los errores debidos a la bondad del alma son precisamente lo peor. Como el empleo de la fuerza física en su integridad no excluye en absoluto la cooperación de la inteligencia, aquel que abuse sin piedad de esa fuerza y no retroceda ante una efusión de sangre, adquirirá ventaja sobre su adversario, si éste no opina igual que él» (699). No hay que interpretar este texto haciendo de Clausewitz un adepto de la guerra totalitaria, o del aniquilamiento sistemático del enemigo, ni tampoco considerarlo como un «belicista». Observa solamente la rea-

(695) *Ibíd.*, 3.ª parte, lib. VIII, cap. VI, p. 706.
(696) *Ibíd.*, 1.ª parte, lib. VIII, cap. I, & 27, p. 68.
(697) *Ibíd.*, 3.ª parte, lib. VIII, cap. VI, p. 706.
(698) *Ibíd.*, 1.ª parte, lib. I, cap. I, & 6, p. 55.
(699) *Ibíd.*, 1.ª parte, lib. I, cap. I, & 3, p. 52.

lidad histórica según la lógica del concepto de la guerra. Por tomar otro ejemplo: los sabios tienen sin duda razón cuando quieren que la ciencia sea utilizada únicamente para fines pacíficos, pero nunca podrán impedir que un Estado la utilice con fines bélicos si con ello piensa dominar a su enemigo. «Ignorar el elemento de brutalidad por la repugnancia que inspira es un derroche de fuerza, por no decir un error» (700). La consecuencia es que la guerra no se modera con el progreso de la civilización, sino que los pueblos altamente cultivados hacen o pueden hacer guerras tan feroces como los que llamamos bárbaros. La guerra no es, como tal, un acto de odio, y Clausewitz hace una distinción neta entre «el sentimiento de hostilidad» y «la intención hostil» (701).

Quiere decir con esto que los Estados pueden hacerse la guerra sin que los soldados de los dos campos sientan personalmente los unos por los otros hostilidad u odio apasionado y salvaje. Por el contrario, la intención hostil es una actitud puramente política. No hay que confundir guerra y crimen. Este es un acto individual, mandado por sentimientos como los celos, el odio o la necesidad, y aquélla es un hecho social que caracteriza la voluntad de una unidad política ligada a su independencia, a su seguridad y a su potencia (702). Clausewitz reconoce la parte de juego que hay en la guerra, tanto más cuanto que no carece del elemento determinante de la actividad lúdica: el azar (703). «Se mezcla en ello, de pronto, un juego de posibilidades y probabilidades, de buena o mala fortuna, que continúa a lo largo de cada hilo, grueso o delgado, con que se halla tejida su trama y que hace de la guerra la actividad humana que más se parece a un juego de cartas» (704). Sin embargo, se trata de un juego cuya

(700) *Ibid.*, p. 52.
(701) *Ibid.*, p. 52.
(702) Es interesante recordar la distinción que K. BARTH hace en su *Dogmatique ecclésiastique*, entre *töten* y *morden*. Hace observar que el mandamiento "no matarás" significa "no cometerás crímenes", es decir, que prohíbe al hombre dar muerte a otro hombre por una sencilla decisión personal. Aunque K. Barth se niega a ver en la guerra un fenómeno ligado a la esencia del Estado y de lo político, admite, en contra de los adeptos cristianos de la no violencia, que en determinadas condiciones la colectividad política tiene derecho a recurrir a la guerra, es decir, a matar en nombre de la voluntad de la unidad política. V. K. BARTH, *La guerre et la paix*, Ginebra, 1951, p. 12-13.
(703) CLAUSEWITZ, *De la guerre, lib.* I, cap. 1, & 20, p. 64.
(704) *Ibid.*, & 21, p. 65.

apuesta es sustancial, ya que pone en evidencia la existencia política de las colectividades y tiene como objeto aniquilar físicamente al enemigo. «La guerra no es ni un pasatiempo ni pura y simple pasión por el triunfo y el riesgo; tampoco es la obra de un entusiasmo desencadenado: es un medio serio para un fin serio. Todo el rutilante prestigio de la fortuna que ostenta, todos los estremecimientos de pasión y valor, imaginación y entusiasmo que contiene, no son sino las propiedades particulares de aquel medio» (705).

A pesar de que la guerra dependa de lo político por su fin, tiene, a pesar de todo, como actividad determinada y como concepto específico, una lógica y una meta que le son propias. Esta observación rige la distinción entre «guerra absoluta» y «guerra real». La guerra absoluta, o bien el arquetipo de la guerra, es una elaboración de concepto en función de la meta propia de la guerra y de la actividad correspondiente a aquella meta. Esta consiste en la victoria o el desarme del enemigo. En otros términos, esta lógica interna del concepto define el objetivo del militar, que no es forzosamente, según las circunstancias concretas, el objetivo de lo político. En el caso estrictamente militar, la guerra empuja a cada uno de los enemigos «a extremos a los cuales sólo el contrapeso que existe en el lado enemigo marca los límites» (706). Aquél que pueda poner en marcha medios superiores a los de su enemigo, vencerá, ya se trate de tropas, armas, capacidades técnicas, económicas o científicas, valor estratégico, propaganda, etc. Es lo que se llama la ascensión a los extremos, que Clausewitz define por una triple acción recíproca. Primera acción recíproca: «Cada uno de los adversarios hace la ley del otro; de ahí resulta una acción recíproca que, como concepto, debe llegar a los extremos.» Segunda acción recíproca: «Mientras no haya vencido al adversario, puedo temer que me derrumbe. No soy mi propio dueño, pues me dicta su ley como yo le dicto la mía.» Tercera acción recíproca: «Al suponer que nuestra evaluación del poder de resistencia del enemigo sea más o menos verosímil, podremos entonces adaptar a ello nuestros esfuerzos en proporción, aumentarlos de manera que nos aseguremos la preponderancia o, bien, si no tenemos medios para ello, procurar

(705) *Ibíd.*, & 23, p. 66.
(706) *Ibíd.*, & 3, p. 52.

hacer lo mejor. Pero el adversario hace lo mismo: De ahí una nueva competición que, en teoría pura, implica una vez más un impulso hacia los extremos» (707).

En teoría, es decir, según su lógica pura, la guerra contiene esta ascensión a los extremos. En la realidad, las cosas son distintas; lo político puede preguntarse si es oportuno ir siempre hasta el final, ya que un compromiso puede parecer más útil. De modo que el impulso hacia los extremos se encuentra verdaderamente sólo en los casos desesperados, que ponen en juego la supervivencia de las naciones, y ésto se produce cuando ya no hay otra salida que la capitulación sin condiciones, ya que el conflicto enfrenta a dos sistemas heterogéneos. Sucede que la pura lógica puede convertirse en fuente de irracionalidad, en la medida en que es presa de una voluntad que desafía lo razonable. La realidad es equívoca, nunca obedece a una idea o a una tendencia única. A diferencia del totalitarismo, que concilia lo universal bajo la forma de una doctrina particular y unilateral, la totalidad no excluye nada. Al establecer la distinción entre guerra absoluta y guerra real, entre lógica pura de un concepto y su aplicación, Clausewitz indica que existe muy a menudo un abismo entre la teoría y la práctica, es decir, que el arquetipo es una racionalización utópica y no la imagen o el reflejo de la realidad. La guerra absoluta se caracteriza por una lucha total, liberada de restricciones convencionales y entregada a la pura violencia. Lo más frecuente, sobre todo cuando la guerra estalla entre dos naciones o dos grupos de naciones que pertenecen a un mismo sistema, es que las razones políticas obstaculicen el movimiento hacia los extremos. La guerra toma entonces el aspecto de un combate, es decir, los beligerantes renuncian, por toda clase de razones, a llegar al extremo (708). A este tipo de guerra lo llama Clausewitz guerra real, ya que entran en juego otras varias consideraciones que las puramente militares (709). A decir verdad, muy raros fueron los conflictos que se acercaron a

(707) *Ibid.*, lib. I, cap. I, & 3 y 4, p. 53-54.

(708) Sólo una guerra puramente revolucionaria amenaza con coincidir con la guerra absoluta. En realidad, la revolución pura es tan utópica como la guerra absoluta.

(709) Según Clausewitz, "la política une y concilia todos los intereses de la administración interior, así como los de la humanidad y de todo lo que el espíritu filosófico puede concebir, pues aquélla no es sino el representante de todos estos intereses". *Ibid.*, 3.ª parte, lib. VII, cap. VI, p. 703.

la lógica de la guerra absoluta. Muy a menudo, la ascensión a los extremos consiste en no respetar ciertas reglas convenidas (el respeto a la neutralidad, convenciones sobre la protección de los presos, de la población civil, etc.) y conferirse una superioridad en lo material, o bien en utilizar una estrategia inédita que trastorna los métodos habituales. Esto no significa que las guerras reales no puedan ser crueles, pero también pueden ser sólo beligerancias en forma de «una diplomacia un tanto tensa, una manera un poco más exigente de negociar» (710). En el caso de una guerra absoluta, hay coincidencia entre el objetivo propiamente militar y la meta política ,y la guerra corre el peligro de usurpar «el sitio de la política (711) para seguir sus propias leyes lógicas. En la guerra real, por el contrario, la política permanece soberana y decide, no solamente en virtud de las necesidades militares, sino también de las condiciones propias a la civilización, de los prejuicios de la época y de las doctrinas de los hombres en el poder. La política aparece así como un freno, en la medida que busca proporcionar el empleo de la violencia al objetivo que quiere alcanzar. La guerra absoluta designa, pues, el conflicto armado considerado en sí mismo, independientemente de todos los demás factores humanos, salvo los que son estrictamente militares. Se trata, pues, de la teoría pura de la guerra. La guerra real, por el contrario, designa el conflicto tal como se desenvuelve histórica y concretamente, en una situación política, económica, social y cultural determinada, en el seno de un complejo de acciones y reacciones que intervienen sin cesar en la actividad puramente militar que, a veces, modifican su curso y le dan un sentido en la economía global de las sociedades beligerantes.

135. La guerra es un fenómeno intrínsecamente humano.

Si no se puede añadir nada al admirable análisis conceptual hecho por Clausewitz, en cambio, la discusión referente al significado de la guerra sigue abierta. Esto proviene de la multiplicidad de los puntos de vista en los cuales puede uno situarse para enjuiciar el fenómeno. Los unos, sólo se ocupan de sus efectos, a

(710) *Ibid.*, lib. VIII, cap. III, p. 685.
(711) *Ibid.*, lib. I, & 23, p. 66.

menudo desastrosos para las naciones, vencidas y victoriosas, y encuentran en aquella miseria razones suficientes como para condenar cualquier guerra. De hecho, hay que estar loco para desear la guerra por sí misma; es, en general, una calamidad, y con el reciente desarrollo de los medios termonucleares, amenaza con transformarse en una catástrofe para la especie humana. A pesar de todo, este punto de vista sigue siendo extraño al significado político de la guerra, ya que se basa en el miedo que pueden inspirar las atrocidades, las ruinas y las desgracias. Se aleja tanto más del verdadero problema cuanto que se pierde en una argumentación fácil, demagógica y, a veces, simplemente sentimental. Teóricamente, puede imaginarse que la paz por el terror podría desembocar, por contagio del miedo y del temor mutuo a las represalias, en la instauración de una paz duradera. Prácticamente, sin embargo, esta teoría no resiste la dura realidad de la política. Existen pocas probabilidades para una paz basada en el miedo, ya que éste suscita más bien el sentimiento de inestabilidad e inseguridad y provoca, por consiguiente, la carrera de armamentos. Basar la política y la organización de la sociedad nacional o internacional en un solo sentimiento, sobre todo en un sentimiento tan irracional como el miedo, parece tan falaz como tomar como base de la paz únicamente lo económico o únicamente el derecho o la moral. Además, la racionalidad mediante el fin que anhelan los adeptos a la paz por el miedo (por necesidad mucho más que por convicción), no pone a la humanidad al abrigo de la decisión irracional de un jefe de Estado ni de las maniobras peligrosas de los que tienen la responsabilidad de la política mundial. En el fondo, el miedo, por la inseguridad y la excitación que crea, conduce a menudo a la guerra, provocando gestos irracionales o bien, por cansancio y cobardía, se abandona a la ambición de un conquistador.

En realidad, la humanidad se contentaría circunstancialmente, a falta de algo mejor, con una paz por el terror, a condición de que la política de una u otra colectividad no hiciera peligrar los valores y los principios defendidos por los regímenes rivales. Esta hipótesis es utópica, pues contiene la negación de la política por negación de la rivalidad de las potencias. Es raro que un Estado quiera la guerra por ella misma, pero, al desear ser poderoso, esta voluntad provoca finalmente una situación que hace inevita-

ble la guerra. En otros términos, la guerra es un medio al servicio de un fin que la trasciende. Por consiguiente, la doctrina que priva a la actividad bélica de todo significado, ya que sería fuente de desórdenes y miseria, sigue siendo superficial, puesto que los Estados recurren frecuentemente a la guerra para reparar una seudo-injusticia o bien para construir un orden nuevo. Es indudable que la guerra, con sus calamidades, entorpece las posibilidades de felicidad del género humano; pero, por el contrario, los hombres hacen la guerra para «realizar» las promesas de felicidad. Aquello de lo que nos priva se convierte en un motivo para hacerla. Nada más típico, en este aspecto, que la revolución en el sentido moderno de la palabra, es decir, la guerra revolucionaria. No es presentando con tintes negros las circunstancias y consecuencias de la guerra como se logrará extraer su significado. Por el contrario, el hombre es tentado a encontrar en la desgracia y en la necesidad el signo de una fuerza divina, o por lo menos, una manifestación grandiosa y sublime. En el mismo sentido se hace frecuentemente la apología de la guerra. Los que encuentran en ella un elemento moral, no cometen forzosamente un error: su punto de vista se puede justificar con tanta razón como aquel que sólo descubre en ella inmoralidad o depravación (712).

---

(712) En cuanto se evoca el tema de la apología de la guerra, se piensa en seguida en la filosofía contrarrevolucionaria de J. DE MAISTRE: la guerra es "divina en sí misma, ya que es una ley del mundo", "Soirées de Saint-Pétersbourg", séptima charla, *Oeuvres complètes*, París, 1924, t. V, p. 26; o de Donoso Cortés: no es "un hecho bárbaro, es decir, propio de las épocas de barbarie", pues "así como todo lo que no es el hecho de la libertad del hombre, es el hecho de la voluntad de Dios, la guerra, que es un hecho humano, necesario, eterno, es el hecho de Dios, un hecho divino". *Oeuvres de Donoso Cortès*, Lyon, 1877, t. I, página 143. También se recuerda a Nietzsche, que no amaba personalmente la guerra, pero que consideraba "que es para la civilización un sueño a una hibernación" y que "el hombre sale de ella más fuerte para el bien y para el mal" (*Humain, trop humain*, ed. Mercure de France, t. II, & 444); con esta reserva, de que las guerras revolucionarias, que se irán multiplicando, serán decepcionantes, porque "la Humanidad dista mucho de poder todo lo que quiere" (*La volonté de puissance*, t. II, lib. IV, & 69). También se recuerda a O. SPENGLER, para quien la guerra da consistencia a las naciones, pues "un pueblo es real sólo en relación con los demás pueblos" (*Le déclin de l'Occident*, París, 1948, t. II, página 405). Pero de igual modo hay que corroborar que espíritus que pasan por ser más sabios y más positivos, hablan el mismo lenguaje. KANT, que, como se sabe, es el autor de un *Projet de paix perpétuelle*, veía en la guerra un acontecimiento sublime, lleno de nobleza, y lo oponía a la paz, fuente de molicie y de egoísmo (*Critique du jugement*, lib. II & 28). HEGEL habla de ella como de "la salud moral de los pueblos" (*Principes de philosophie du droit*, & 324): recomienda también a los gobiernos que recurran de vez en cuando a la guerra para

Se la maldiga o no, la guerra tiene raíces profundas en la naturaleza humana; es uno de los caracteres esenciales de nuestra condición, a pesar de que no se la pueda más justificar que el mal. Pero, ¿es verdaderamente el mal, o un mal? ¿No es cierto que las sociedades tienen a veces el sentimiento de realizarse sin ella? A ella recurren para realizar tareas consideradas por el hombre como nobles: liberación nacional, establecimiento de un régimen de libertad y de justicia, voluntad en favorecer el progreso, etc. Para vencer la guerra, habría que resolver antes la insondable dialéctica del bien y del mal, de la felicidad y la desgracia, de la racionalidad y la irracionalidad... Y todo el mundo sabe que las consecuencias de lo que consideramos como un bien, no son necesariamente buenas, o al contrario. ¿Cómo se puede conciliar la admiración por los hechos importantes y las conquistas de las revoluciones, y condenar al mismo tiempo la violencia y la guerra? Con una lucidez, a veces terrible, Max Weber planteó la cuestión sin ambajes: «No existe ninguna ética en el mundo que pueda descuidar lo siguiente: para alcanzar fines «buenos» estamos obligados la mayoría de las veces a contar, por una parte, con medios moralmente deshonestos, o por lo menos peligrosos, y por otra parte, con la posibilidad o eventualidad de consecuencias molestas. Ninguna ética del mundo puede decirnos tampoco en qué

---

sacudir la intimidad de los súbditos al enfrentarlos con la muerte, a fin de que tomen en serio lo que generalmente consideran como pura vanidad (v., entre otros, *Phénoménologie de l'esprit,* París, 1947, t. II, p. 23). A. DE TOCQUEVILLE reconoce que "la guerra agranda siempre el pensamiento de un pueblo y eleva su ánimo". *(La démocratie en Amérique,* t. II, p. 364). PROUDHON hace de ella una categoría de la vida humana, como el espacio y el tiempo, lo bello, lo justo y lo útil; es "una forma de nuestra razón, una ley de nuestra alma, una condición de nuestra existencia". *(La guerre et la paix,* París, 1927, p. 28). Añade que la guerra, "por su naturaleza, por su idea, por sus motivos, por su meta confesada, por la tendencia eminentemente jurídica de sus formas, no solamente no es más injusta de un lado que de otro, sino que por ambos lados es necesariamente justa, virtuosa, moral, santa; lo que hace de ella un fenómeno de orden divino, diría yo milagroso, y la eleva a la altura de una religión". (*Ibíd.,* p. 30). Ninguna relación social es comprensible sin ella: "nada se explica sin ella; nada existe sin ella; quien sabe de la guerra sabe todo del género humano". *(Ibíd.,* p. 37). Por su parte, DOSTOIEVSKI celebra en ella el instrumento de la renovación, del refrescamiento de la Humanidad. *(Journal d'un écrivain,* París, 1927, todo II, p. 190 y t. III, p. 155-173). Se trata de ofrecer algunos ejemplos, entre tantos otros. En general, el pensamiento revolucionario moderno, incluido el marxismo-leninismo, exalta las virtudes guerreras en la medida en que empuja hacia la violencia de las armas para poner fin a toda guerra en un porvenir imprevisible.

momento y en qué medida un fin moralmente bueno justifica los medios y las consecuencias moralmente peligrosas» (713). Esto no significa que el hombre quiera, ora el bien, ora el mal; quiere el bien y cree hacer el bien, haciendo el mal y la guerra. Esta contradicción, inherente a las actividades de los individuos y de las colectividades,. es humanamente insuperable.

136. Crítica de los pacifismos.

Tampoco se puede sacar una gran enseñanza de la interpretación de la guerra que nos dan los distintos pacifismos. Max Scheler distinguía ocho especies de pacifismos: individual, cristiano, económico, jurídico, socialista, imperialista, capitalista y cosmopolítico (714). R. Aron los reduce a dos tipos principales: «Los unos se levantan contra la guerra, condicional o incondicionalmente, sin tener ni teoría de las causas de la guerra ni doctrina de los medios de paz; los otros basan en una teoría de las guerras, una acción, pacífica o bélica, con miras a la paz perpetua» (715). Esta clasificación parece más adecuada, ya que se apoya en una distinción conceptual elaborada sobre la base de la relación determinada de toda actividad política, la de los medios y del fin. El primero, es un pacifismo ante todo negativo, ya que se caracteriza esencialmente por una oposición absoluta a toda guerra y a todas las instituciones militares. Su idea de paz es, sobre todo, moral y espiritual: de modo que las protestas de sus adeptos adoptan generalmente un tono individual y heroico. Es el pacifismo del adepto a la no violencia, del cristiano y del hombre culto (los intelectuales de tendencia cosmopolítica), que actúan más en nombre de la ética de convicción que en nombre de la ética de responsabilidad. La segunda clase de pacifismo es más pragmática, pues tiene como objetivo más o menos lejano establecer la paz perpetua tratando de suprimir las causas supuestas de la guerra: sustituir la polémica por la libre discusión, resolver los problemas por la negociación, suprimir la miseria, extender el reino del derecho, reformando los procedimientos judiciales internacionales, llegar a un desarme progresivo, etc. Pertenecen a esta categoría los doctrina-

(713) Max Weber, *Le Savant et le Politique*, p. 188.
(714) Max Scheler, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlín, 1931.
(715) R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 693.

rios del libre intercambio, los juristas del Estado de derecho, los socialistas marxistas y otros, los capitalistas convencidos de las ventajas de la supranacionalidad.

La primera clase de pacifismo es, sobre todo, de actitud: el amor absoluto a la paz dispensa el hacer un análisis de la guerra o bien el reflexionar sobre su significado. No se negará a los adeptos sinceros de este principio el valor individual, que a veces no retrocede ante los más penosos sacrificios; pero también hay que reconocer que la lucidez se disipa a menudo ante la ternura y la abstracción sentimental. Sólo algunos inocentes pueden tener fe en una inmediata eficacia de sus protestas; en general, los militantes de esta causa persiguen una meta pedagógica y creen que, a la larga, las repetidas acciones espectaculares influirán sobre las masas y desembocarán en una transformación espiritual del hombre y de la sociedad. A Max Weber le gustaba ilustrar la actitud de la ética de convicción tomando el ejemplo del pacifista, y observaba que confrontado con la realidad, éste daba a menudo una brusca media vuelta y se convertía en profeta milenarista o bien, después de haber predicado la doctrina del puro amor opuesto a la fuerza, se volvía un adepto de la fuerza, de la extrema y más implacable violencia, destinada a suprimir toda violencia. No faltan ejemplos históricos que ilustran este cambio de situación; sin embargo, este argumento weberiano, de naturaleza esencialmente psicológica, sigue siendo extraño al problema que nos preocupa. Weber acierta al descubrir en este tipo de pacifismo una parodia de la acción política. El pacifismo absoluto es una doctrina del «todo o nada», que desprecia la relatividad, las contradicciones y las paradojas de la acción política; sólo procura reanimar, en relación con los acontecimientos que se desarrollan en el mundo, la llama de su propia convicción (716). Se propone mucho más ser una conciencia ejemplar que actuar concretamente con los medios apropiados. ¿Qué es la utopía sino el simple deseo de un fin despojado de los medios adecuados para lograrlo? Para continuar en el ámbito de la argumentación weberiana se puede añadir que, con algunas excepciones, los adeptos del pacifismo integral o incondicional, situados ante la elección radical que el des-

---

(716) MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, p. 185-187.

encadenamiento de una guerra impone, se unen casi inevitablemente a uno de los dos campos opuestos, que dista mucho de ser el mismo para todos. Se da a menudo el ejemplo de Romain Rolland, que supo permanecer, por lo menos durante un período de su vida, por encima de la pelea. Este ejemplo no es probatorio, pues R. Rolland había hecho una elección, que él creía indudable conforme a sus aspiraciones, y la concretó posteriormente mediante una adhesión política. Es decir, que a pesar de la pureza de sus protestas, la mayoría de los adeptos del pacifismo ya han escogido implícitamente su campo.

Todas estas objeciones no tienen, sin embargo, nada de decisivo. El escollo de este tipo de pacifismo consiste en la ausencia de una teoría de la guerra, lo que le impide elaborar una doctrina de la paz. Esta no es una idea moral, ni tampoco un «estado» en el que prosperan necesariamente las virtudes, la justicia y la felicidad Como la guerra, la paz es una situación política; no puede establecerse si no es con una acción política. Pero, sobre todo, comporta una apuesta y hasta la búsqueda de un interés, pues de otro modo la acción en favor de la paz perdería todo significado. Sería tan absurdo desear la paz por ella misma como hacer la guerra por ella misma, ya que no es potencia para sí, sino que depende de la voluntad política que la construye y la mantiene. Desde este punto de vista, la sabiduría de las naciones es mucho más clarividente que el pacifismo integral: la mayoría de los hombres desean la paz, pero no a cualquier precio ni a cualquier condición. Si es preciso, aceptan luchar para obtener las deseadas condiciones, es decir, que la paz es una apuesta de la lucha política, como si los hombres tuvieran la vaga intuición de que el valor, del cual a veces dan prueba los pacifistas al renunciar a cualquier combate, tendría como resultado, si se generalizara esta actitud, la paz por la esclavización de la colectividad. Hay, en efecto pocas probabilidades de que la política pudiera desaparecer y dejar sitio a una paz definitiva, simplemente porque un cierto número de hombres renuncie a la lucha política o a algunas de sus formas. Por esta razón, los pacifistas de esta categoría están condenados a formar sólo pequeños grupos, cuya acción permanece al margen, a pesar de que sus protestas contribuyan a veces a disminuir, en condiciones determinadas, «el volumen de la violencia histórica» en algunos

casos. En resumen, aquel pacifismo es más una tendencia del espíritu que una meta susceptible de orientar la acción política concreta. Mientras la actitud pacifista evite todo compromiso con la lucha y la guerra, corre el riesgo de permanecer estéril, incluso en el nivel de la construcción de la paz. En efecto, no es suficiente desear la paz con ardor para establecerla. Siendo obra de lo político, hay que tener en cuenta las condiciones sociales, económicas, demográficas y otras, así como la relación de fuerzas existentes. No se puede ignorar que existen grandes y pequeños Estados, los unos más ricos, más poblados, más desarrollados y más dinámicos que los demás. Los conflictos de intereses, susceptibles de transformarse en conflictos políticos, no oponen solamente las democracias a las dictaduras, sino a las democracias entre sí, así como a las dictaduras entre ellas, aunque éstas se proclamen de una misma ideología. La paz caracteriza las relaciones entre las colectividades políticas, no define las relaciones entre los individuos o entre los grupos privados. Cuando se imagina, a la manera de los pacifistas, la paz con el pensamiento, se olvidan todas estas condiciones históricas y contingentes, fuente de heterogeneidad y enemistad.

La segunda especie de pacifismo, más positiva y más realista, se impone como tarea actuar sobre las condiciones sociales e históricas para sanear la sociedad en virtud de la eliminación de los elementos defectuosos, causas supuestas de las guerras, y construir progresivamente una paz perpetua. Si es preciso, acepta la guerra si aquel medio contribuye a acelerar el advenimiento de la paz considerada —a menos que no crea en el mito de la última guerra que pondría definitivamente fin a cualquier guerra, pudiendo ser esta última guerra la revolución—. Los adeptos de aquel pacifismo se dividen a su vez en varios grupos, que no están en absoluto de acuerdo entre ellos, según consideren distintas causas para la guerra. Los unos esperan que la guerra mataría la guerra, es decir, que las atrocidades y las ruinas previsibles que el desarrollo técnico no dejará de producir, harán a la larga a los hombres más razonables, de manera que por ellos mismos, gracias a una educación apropiada, modificarán su comportamiento habitual y adaptarán los progresos de la civilización a las condiciones de la paz. Otros estiman que una transformación del derecho internacional corre-

lativo de un desarme progresivo y generalizado permitirá sustituir la multiplicidad de las soberanías autónomas por un pequeño número de federaciones de Estados, que a su vez disolverán en una Federación universal con institución de un tribunal mundial que permita resolver las querellas políticas por vía de procedimiento (paz por la ley). Otros piensan que la competencia económica pacifista, conjuntamente con las conferencias de discusión y negociaciones, podrán sustituir a las relaciones bélicas: la era militar ha pasado y debe necesariamente dejar sitio a la sociedad industrial y comercial. «Hemos llegado a la época del comercio, época que debe necesariamente reemplazar a la de la guerra, como la época de la guerra tuvo necesariamente que precederla» (717). Los marxistas, en fin, piensan en una transformación radical de la economía con desaparición de la propiedad privada y división de los hombres en clases sociales, fraternidad proletaria, transformándose en cimiento de la unidad pacífica del género humano (718). Como puede verse, este tipo de pacifismo se basa en una teoría de la guerra bajo la forma de un análisis de sus causas. Queda por saber si, a partir de este conocimiento, se puede captar el significado general del fenómeno. Una primera dificultad salta a la vista: no se puede explicar la guerra ni por una serie única de causas, sean económicas, psicológicas, sociales u otras, ni tampoco por la serie de todas las causas posibles, porque no hay un determinismo social que pueda hacer abstracción de la voluntad, de la potencia y de los fines perseguidos por los hombres. No hay nada más simplista, por ejemplo, que el análisis marxista (719): el responsa-

---

(717) BENJAMIN CONSTANT, "De l'sprit de conquête", en *Oeuvres de Benjamin Constant*, ed. de la Pléiade, cap. II, p. 993. Se sabe que este tema fue recogido a menudo por la filosofía social del siglo XIX, Saint-Simon, A. Comte, H. Spencer, etc. A decir verdad, se trata de una idea del siglo XVIII, ya que se la encuentra en MONTESQUIEU, *Esprits des Lois*, lib. XX, cap. II, p. 8.

(718) Dejamos de lado el método cuyo punto esencial consiste en una enumeración seudoexhaustiva de las causas económicas, políticas, demográficas, climáticas, jurídicas, sociológicas, psicológicas, etc. Este método es puerilmente escolástico, ya que copia la causalidad del número y diversidad de las disciplinas enseñadas en las universidades.

(719) Es de notar que Marx no se preocupó del análisis del fenómeno de la guerra. Finalmente, Jaurès resumió muy bien la posición general, en la frase lapidaria conocida: el capitalismo lleva en sí la guerra, como la nube la tempestad. No hay nada sobre ello en Marx. Por el contrario, Engels, aunque no haya asociado su pensamiento al fenómeno de la guerra, se interesó por los problemas militares desde un punto de vista esencialmente práctico, el de la estrategia y el de la táctica de la revolución. De este modo trazó el camino para Lenin y

ble de las guerras es el capitalismo imperialista. A pesar de que esta interpretación sea admitida corrientemente en numerosos círculos de intelectuales y por los militantes de los partidos marxistas, sólo aclara un aspecto muy restringido del problema. El mundo del socialismo marxista, en el cual los regímenes se declaran hermanos, no está al abrigo de los conflictos políticos ni del riesgo de enemistad. La posibilidad de una guerra entre Estados socialistas no puede ser excluida. En efecto, no hay ninguna razón apodíctica que nos permita afirmar que la clase proletaria sea profundamente pacífica o que por naturaleza sea el instrumento de la paz. Se creyó, en el mismo sentido, que el derrumbamiento de las monarquías y el advenimiento de las repúblicas democráticas abrirían la era de la paz, porque, se decía, los pueblos no quieren la guerra. ¿Quién comparte actualmente esta opinión? No hay un régimen político pacífico por esencia mientras los demás sean belicosos. Desde el momento en que un régimen es político incluye el riesgo de guerra. El hecho de situar a la guerra fuera de la ley tampoco es una solución. Poco importa bautizar las operaciones militares de expediciones punitivas organizadas en nombre de una jurisdicción internacional: son guerras. Desde el momento que existen Estados independientes y colectividades políticas heterogéneas, cada una conserva el derecho de desencadenar la guerra a costa de sus propios riesgos y peligros. Las causas que descubre el análisis no son capaces de dar cuenta del fenómeno de la hostilidad en su totalidad ni en su esencia. Pueden ayudarnos a comprender mejor situaciones históricas, pero el desencadenamiento de la guerra depende invariablemente de la voluntad de los gobernantes. Ningún sistema de causalidad está capacitado para refutar la frase de Spinoza: «Para hacer la guerra, basta con tener voluntad de hacerla» (720). La verdad es que la política es siempre y ante todo un problema de voluntad; por consiguiente, sin desestimar la importancia de las causas, sería un error hacer de ella el centro de un análisis fenomenológico. ¡Importante corroboración! La busca de las causas es retrospectiva: interesa, en primer lugar, al histo-

---

Mao-Tsé-Tung. Ciertamente, este problema es secundario desde el punto de vista que aquí nos interesa. Sin embargo, hay que lamentar que los marxólogos no hayan insistido sobre esta filiación.

(720) Spinoza, *Traité politique*, cap. III, & 13, p. 22.

riador, al sociólogo, al sabio y al intelectual, preocupados por cuestiones de justificación. Para el hombre político, por el contrario, así como para aquel que desencadenó el conflicto armado y para aquel que es atacado, la causalidad pasa a segundo término y es tenida circunstancialmente en cuenta tan sólo en la evaluación de los medios. Lo importante es la meta: vencer y luego utilizar lo mejor posible la victoria; o bien, llegado el caso, salir lo menos perjudicados posible de la aventura. Frente a estos problemas, la causalidad es un débil recurso, pues importa ante todo tener sentido de la oportunidad, de la energía, y una intuición de las posibilidades y del porvenir previsible. El conocimiento de las causas de ciertas enfermedades, por ejemplo, no impide en absoluto que éstas continúen declarándose y llevándose algunas vidas. Aunque se descubra un eficaz remedio (en el caso de las enfermedades venéreas, por ejemplo), el mal no está vencido, ni mucho menos, de forma definitiva. No hay remedio absoluto y universal.

No existe ningún indicio cierto susceptible de demostrar que la civilización se desarrollará en el sentido de una eliminación de la guerra. Las convicciones de los pacifistas no podrían ser consideradas como pruebas. La cuestión es saber si se puede cambiar fundamentalmente la naturaleza humana y la sociedad reducida al silencio, las pasiones, las ambiciones, las voluntades, los intereses divergentes y suprimir los antagonismos, las desigualdades y las contradicciones que resultan de las múltiples homogeneidades. En realidad, este segundo tipo de pacifismo es víctima de la misma ilusión que el primero: concibe la paz perpetua como un estado apolítico, como una especie de estancamiento de la potencia. ¿Cómo podríamos imaginar que, un día, el espíritu humano cesará de inventar nuevos sistemas? ¿Vamos hacia una sociedad comunista? Nadie lo sabe, pues el espíritu humano es capaz de rebasar el capitalismo tanto como el socialismo y proponer a las futuras generaciones otros modelos de organización y, al mismo tiempo, suscitar la paz perpetua y la sociedad futura en función de las estructuras y los problemas de la sociedad actual pensando que, para llegar al resultado deseado, basta con transformar ciertas disposiciones y costumbres, suprimir lo que se considera como defectos, carencias o depravaciones, y revolucionar distintas instituciones. Ocurre a menudo que las condiciones que pasan por ser errores y

defectos para ciertas generaciones, sean consideradas como buenas y convenientes por las generaciones posteriores. En resumen, hay muchas posibilidades de que la idea que se hace el pacifismo de la paz perpetua lleve consigo toda clase de prejuicios. Al ser la paz una construcción política, es la obra constante de generaciones sucesivas. A cada una de ellas incumbe el modelarla y mantenerla, teniendo en cuenta las novedades, transformaciones y necesidades que el desarrollo de la humanidad introduce sin cesar en el mundo. La paz no es el fruto de ninguna idea o doctrina; no es capitalista, ni comunista, ni liberal; es obra de la voluntad humana, que, sean cuales sean los regímenes, logra establecer convenciones y normas que las colectividades se comprometen a respetar.

J. M. Domenach observa muy justamente que la guerra se nutre de todo. «La guerra —dice— logró alistar hasta a los pacifistas» (721). La diversidad de pacifismos resulta asimismo de otra interpretación de las causas de la guerra, y los enfrenta: además, cada uno se forma distinta imagen de la paz futura y combate en nombre de la paz. En otros términos, su común hostilidad a la guerra suscita entre ellos otra hostilidad con respecto a la paz, de manera que la elección ya no es entre la guerra y la paz, sino entre formas competentes y polémicas de la paz: paz por la ley, paz por el imperio, paz por el miedo, paz policial, paz en la libertad, etc. «La causa de la guerra —decía Dostoievski— es la propia paz.» La actual guerra fría es, en algún modo, una rivalidad de pacifismos que desprecian la esencia política de la paz. Se puede preguntar entonces si, en estas condiciones, no queda otra solución que la de reducir los riesgos de guerra, limitar el imperio de la violencia gracias a un sistema de convenciones internacionales. Se puede añadir: «El objetivo del maquiavélico (y también del hobbesiano) coincide en este aspecto con el del moralista. Pero, hay que subrayarlo, si los términos del pragmatismo y los de la moralidad tienden a acercarse, no es que la prudencia, como tal, se haya transformado en garantía de justicia, es porque preferimos la vida de millones de hombres a la misma justicia» (722).

---

(721) J. M. DOMENACH, "Les pacifismes es la guerre", revista *Esprit*, agosto-septiembre, 1954, p. 162.
(722) R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 10.

137. La guerra no es un accidente.

Al decir esto nos anticipamos al verdadero problema del significado de la guerra. ¿Cuál es este significado? ¿Es cierto, tal como lo creen todos los pacifistas y también otros espíritus, que la guerra será sólo un accidente unido a ciertos tipos de civilizaciones, es decir, que, en el fondo, la sociedad humana es pacífica por naturaleza o por vocación, o bien, por el contrario, se halla incrustada en la naturaleza humana y es tan permanente como ésta, por el hecho de que el hombre es inmediatamente un hombre político, de manera que la hostilidad está por lo menos siempre latente en cualquier civilización? También se puede plantear la cuestión en otros términos: la guerra, ¿es un fenómeno puramente histórico y contingente, o tal vez una costumbre inveterada, o bien la sociedad humana será al mismo tiempo pacífica y bélica, y ésto necesariamente en el sentido en que la sucesión de la guerra y de la paz haga la historia y que la negación de la una o de la otra signifique la negación de la historia humana?

Nuestra crítica del pacifismo constituye ya, en parte, una contestación al primer miembro de la alternativa. Sin embargo, si se quiere abarcar el problema en su totalidad, hay que adoptar un punto de vista más general. Los que ven en la guerra un accidente histórico, llegan a esta conclusión sólo porque mutilan al hombre y descuidan el considerarlo en la totalidad indivisible de su ser. En efecto, dan privilegio a la razón y a su poder para realizar progresos en el mundo material, técnico y científico; pero dejan a un lado los otros aspectos, sobre todo irracionales, de la naturaleza humana. Se puede plantear la cuestión: a pesar de que la razón sea el instrumento del progreso material y exterior, ¿progresa al mismo tiempo como razón? ¿Se vuelve en sí misma más razón? Supongamos una contestación afirmativa (pues puede ponerse en duda aquel progreso interno de la razón): puede uno preguntarse entonces si estos progresos exteriores de la razón llevan consigo progresos en la esfera del comportamiento no racional, afectivo y volitivo. ¿Hubo una progresión correlativa del amor o también de la inteligencia en relación con lo que llamamos progresos técnicos y científicos? Un enamorado del siglo XX, ¿está más y «mejor» enamorado que un hombre del tiempo de Sócrates? Un intelectual o

un sabio responsable de cierto número de progresos, ¿es, como tal, capaz de más amor que un obrero agrícola, por ejemplo? El aumento del número de intelectuales, ¿desarrolló la inteligencia? El hecho de ser un intelectual, ¿es una señal de inteligencia o de mayor inteligencia? Una alusión a la cuestión del progreso moral es aquí suficiente, pues se ve que el progreso se desarrolla con una indiferencia total hacia la ética: no es moral en sí mismo. Estos problemas de naturaleza metafísica parecen alejarnos del tema. Esto es sólo en apariencia. Por el contrario, nos permiten penetrar en él con mayor perspicacia.

Sólo el racionalismo que no es consciente de sí, es decir, aquel que hace de la razón un prejuicio, puede creer que la guerra es sólo un accidente. Hay que decir también que el pacifismo, en general, es una consecuencia de este racionalismo. Podemos hacer primero una comprobación histórica: nuestra época, caracterizada por el desencanto racionalista y pacifista —por lo menos tal es su tendencia dominante—, ha sido conmovido, sin embargo, por las más espantosas guerras; esta desmesura está unida directamente a los progresos técnicos debidos a la razón. No es absurdo, pues, preguntarse si verdaderamente la razón es capaz de controlar la voluntad o, por el contrario, si la voluntad utiliza la razón y sus inventos al servicio de la potencia. Sea como sea, el racionalismo pacifista ha sido llevado a hacer una previsión histórica inexacta y a equivocarse sobre el desarrollo de la civilización. El comercio y la industria, así se creía, son incompatibles con la guerra: ¡trabajo contra guerra! Con el advenimiento de la sociedad no se ha vuelto pacifista» (723). Este error de apreciación se explica por la mutilación del hombre señalada anteriormente, y la consecuencia fue una toma de conciencia parcial del fenómeno de la civilización. Lo económico no es, más que el derecho o la religión, un antídoto capaz de eliminar la guerra. Todas estas actividades están indiferentemente, tanto a su servicio como al servicio de la paz. No podrían dividirse las esencias en dos categorías: las que fuesen belicosas y las que fuesen pacíficas. De forma que cualquier sociedad es siempre víctima de movimientos contradictorios. No solamente la hostilidad es endémica en la civilización, a pesar de los progre-

---

(723) R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 305.

sos y la racionalización, sino que los hombres que dirigen las guerras son la mayoría de las veces seres inteligentes, sensatos, reflexivos y, en modo alguno, bárbaros o belicistas por vocación. ¿Puede entonces decirse que la guerra no arregla ni crea nunca nada? ¿De dónde salen los Estados contemporáneos y la mayoría de los regímenes políticos, sino de una acción guerrera? Hasta las ideas de libertad, igualdad, justicia son, a menudo, belicosas. De hecho, el desarrollo mismo de la civilización implica que se plantean sin cesar, por causa de los progresos materiales, transformaciones o movimientos de ideas. La guerra es indiscutiblemente un medio mayor de aquel planteamiento del progreso.

Además, el racionalismo pacifista se basa en un concepto «económico» de la sociedad, en el sentido corriente del término de economía: ahorro, parsimonia, moderación, previsión prudente, etcétera. Por esta razón, considera la guerra como un accidente inútil. Es precisamente esta noción de inutilidad la que impide hacerse una idea exacta del significado y alcance de las guerras. En efecto, razona a la manera del economista burócrata (del que habla L. v. Mises), que todo lo considera bajo el ángulo del beneficio y de la pérdida. Supongamos un país en guerra. Por razones de seguridad, el gobierno hace vigilar una fábrica por una compañía de soldados o de policías. El economista podrá decir: «Este despliegue de fuerzas es inútil y grava excesivamente el presupuesto. Un puñado de hombres sería más que suficiente.» El hombre político podrá contestar: «Lo que está en juego no son los gastos, sino la protección más eficaz posible de los hombres y del material contra cualquier tentativa de sabotaje; pero también la moral de la nación y, finalmente, la moral de los soldados que combaten en el frente» (724). Este ejemplo de Mises puede extenderse al conjunto del fenómeno de la guerra. Primero, la posibilidad o el derecho a hacer la guerra pertenece a la definición de una unidad política independiente. Pero, sobre todo, la apuesta de una guerra es precisamente la existencia de una colectividad como unidad política. La guerra es, pues, para aquélla, un medio de conservación. Lo que cuenta no son los gastos, las ruinas, las pérdidas en hombres y en bienes, sino la supervivencia, y políticamente no hay superviven-

---

(724) L. V. Mises, *La bureaucratie*, París, 1947, p. 56-57.

cia sin potencia. Todo esto lo explicó claramente Mao-Tsé-Tung: «Cualquier principio ordenador de las operaciones militares proviene de un solo principio fundamental: procurar conservar sus fuerzas y aniquilar las del enemigo. En una guerra revolucionaria este principio está íntimamente unido al principio político fundamental de la guerra. Por ejemplo, el principio político fundamental de la guerra de China contra los invasores japoneses, es decir, la meta política de esta guerra es rechazar a los imperialistas japoneses y crear una China nueva, independiente, libre y feliz. Esto implica, en el plan militar, defender la patria recurriendo a las fuerzas armadas y echar fuera a los bandidos japoneses. Para lograr esta meta, los ejércitos deben, en todas sus operaciones, por una parte, preocuparse por conservar sus fuerzas y, por otra parte, procurar aniquilar las fuerzas del enemigo. ¿Por qué, pues, predicar el sacrificio heroico en la guerra? En cualquier guerra hay que pagar la victoria con pérdidas y, a veces, hasta con enormes pérdidas. ¿No es esto contradictorio con el principio de la conservación de fuerzas? No es en absoluto contradictorio, o para precisar, son contradicciones que se condicionan la una a la otra, pues los sacrificios son indispensables, no solamente para aniquilar las fuerzas del enemigo, sino también para conservar las suyas propias; este rechazo parcial y temporal por conservar sus fuerzas (sus sacrificios o, en otros términos, el precio de la victoria) es precisamente indispensable para conservar todas las fuerzas para siempre» (725).

Ocurre que se falla al enjuiciar el problema de la guerra en cuanto se aborda con la idea racionalmente estrecha de la economía. Por el contrario, hay que pensar en este problema en términos de eficacia en el marco de la voluntad de potencia, de la vitalidad y la duración de una colectividad política. Si en un principio se cree que la guerra es inútil, ya no se toma uno el trabajo de comprenderla. Esta regla es valedera para el análisis significativo de cualquier otra realidad humana. ¿Quién puede esperar comprender la filosofía, la historia, la religión, la pasión, la mística si en principio las considera vanas? No es, pues, hacer apología de la guerra el decir que hay que comprenderla en términos de eficacia,

(725) MAO-TSÉ-TUNG, "Questions de stratégie dans la guerre des partisans anti-japonaise", in *La guerre révolutionnaire*, París, 1962, p. 131-132.

potencia y conservación de una unidad política. Esto tampoco significa que la guerra sea una meta en sí o la meta suprema de la política, ni tampoco que la solución por la espada sea la mejor para resolver los conflictos entre las naciones. La guerra es lo que es, uno de los medios a los que recurre la política; pero si un día recurre a ella, el imperativo de la eficacia se hace determinante, pues de otro modo, el resultado amenaza con ser catastrófico. La ascensión a los extremos, de Clausewitz, es uno de los aspectos de aquella eficacia; el otro consiste en la oportunidad. En este punto, la actitud de algunos llamados pacifistas está llena de enseñanza. Tomemos los discursos que Robespierre pronunció contra la guerra, el 18 de diciembre de 1791, y el 2 y 25 de enero de 1792, en la Convención. Su pacifismo es a la vez circunstancial y escatológico. Como revolucionario está dispuesto a declarar la paz al mundo entero, pero únicamente la paz revolucionaria y no la que respetara los antagonismos y las heterogeneidades o principios de la vida en colectividades distintas a la suya, es decir, que desea la paz tan sólo después del triunfo de la revolución. He aquí el pacifismo escatológico. Si se opone al ardor bélico de los girondinos no es por horror a la guerra, sino únicamente porque la encuentra inoportuna, en vista de la situación interior del país, pues el triunfo completo de la revolución todavía no está asegurado (726). El razonamiento de Lenin es análogo. Como marxista, es pacifista por doctrina, es decir, que cree en la posibilidad de una paz perpetua como resultado de una revolución en las condiciones económicas. La paz significa, pues, para él, el triunfo de la revolución universal. Por consiguiente, no es hostil a la guerra, sino únicamente a las gue-

---

(726) "Quiero también la guerra, pero como el interés de la nación la desea: dominemos a nuestros enemigos interiores, y luego ataquemos a nuestros enemigos extranjeros, si entonces todavía los hay." Discurso del 18 de diciembre de 1791, *Textes choisis de Robespierre,* t. I, p. 97, y en la conclusión del mismo discurso (p. 117), "Resumo: No hay que declarar la guerra en la actualidad." En el discurso del 2 de enero de 1792 (*ibid.,* p. 121-122): "Ciertamente, me gusta tanto como al señor Brissot una guerra emprendida para extender el reino de la libertad, y podría entregarme también al placer de contar de antemano todas sus maravillas. Si yo fuese dueño de los destinos de Francia, si yo pudiera, a mi antojo, dirigir sus fuerzas y sus riquezas, hace mucho que hubiera enviado un ejército al Brabante, que hubiera ayudado a los de Lieja y roto los hierros de los Batavos; estas expediciones no son de mi gusto... pero en las circunstancias en que encuentro a mi país, lanzo una mirada inquieta a mi alrededor y me pregunto si la guerra que se va a hacer es la que el entusiasmo nos promete: me pregunto, ¿quién la propone, cómo, en qué circunstancias y por qué?".

rras inoportunas, precisamente porque, para él, son ineficaces desde el solo punto de vista de la estrategia revolucionaria (727).

La ley de la eficacia se manifiesta sin piedad, sin remisión. Una potencia privada de éxito ya no es una potencia. Este no se concreta necesariamente en el triunfo por las armas; puede ser modesto y, por ejemplo, consistir en la simple capacidad de desalentar a un agresor eventual, pues la potencia no sólo se reconoce por el hecho de saber conducir la guerra, sino también por el hecho de evitarla, no a cualquier precio, a menos de perseguir un objetivo más importante (728). Es potencia el saber descubrir la maniobra del enemigo, sin humillación, sin desorden. El precepto de Maquiavelo sigue siendo válido: «Nunca se debe dejar subsistir un desorden para evitar la guerra; no la evitaréis, no haréis sino aplazarla a vuestra desventaja» (729). Es cierto que, desde el punto de vista ético, siempre se puede discutir la naturaleza de los éxitos logrados; sin embargo, en la guerra, poco importa tener razón jurídica o moralmente: sólo la victoria o el fracaso (a menos que se trate de un compromiso) decidirán la suerte de la colectividad. Un Estado amenazado por otro protestará en vano de sus buenas intenciones, no podrá sino sucumbir si no se prepara para el conflicto y si se niega a pactar alianzas adecuadas; una vez desencadenado el conflicto, perderá su independencia, llegado el caso, si renuncia a la ley de la eficacia. ¿Es preciso insistir sobre esta evidencia? Examinemos mejor algunas de sus consecuencias. 1) El éxito concede cierta clase de impunidad, a veces descarada, al que favorece. El adversario y la crítica intelectual se ven obligados a amoldarse a él, ya que es casi imposible derrumbar a un hombre político o un régimen que el éxito protege. 2) No es ser belicista el armarse, hacer experiencias con armas y material, cuando la colectividad se siente o se cree amenazada directa o indirectamente por un enemigo. Hay que hacer distinción entre una política firme de prudencia y vigilancia, y una política inmediata o hipócrita-

---

(727) El texto más neto es el proceso verbal de las intervenciones de Lenin en el Comité central del partido comunista antes de la firma de la paz de Brest-Litovsk.

(728) Si Lenin quiso la "sucia paz" de Brest-Litovsk, fue únicamente para salvar la revolución interna. Se hallaba ante una elección y el objetivo revolucionario le parecía determinante.

(729) MAQUIAVELO, *Le Prince*, ed. Garnier, cap. III, p. 17.

mente agresiva cuyo objetivo es la guerra, sea cual sea su forma, interestatal, revolucionaria u otra. Siempre hay que prever la ascensión a los extremos antes del desencadenamiento de un conflicto. 3) La noción de guerra preventiva no es en sí condenable. Pueden presentarse casos (algunos ejemplos recientes lo confirman) en que tal vez hubiera sido preferible al temor irreflexivo por la paz. Hay algo cierto en el proverbio: el ataque es la mejor defensa. pues la voluntad incondicional por salvaguardar la paz puede ser peligrosa para una unidad política. A menos que razones de táctica y de astucia lo impongan, la pérdida de iniciativa es peligrosa, tanto en la acción diplomática como en la acción guerrera. Significa la pérdida de la libertad de acción y de movimiento, la resignación cercana a la impotencia y, sobre todo, la incapacidad de apreciar correctamente una situación. 4) Las guerras se vuelven casi inevitablemente generales o mundiales cuando el sistema jurídico-político internacional en vigor es demasiado rígido. Hay que prever, pues, que la institución de una organización internacional que agrupa la casi totalidad de las naciones, aunque se le deje el cuidado de solucionar los conflictos locales, está condenada a morir cuando los Estados hegemónicos se hacen la guerra, pues esta última toma entonces inevitablemente, en virtud de la ley de la eficacia, una dimensión tal, que no puede sino hacer saltar las barreras jurídicas.

138. La guerra nace de la paz.

No basta haber indicado aquí por qué el primer miembro de la alternativa señalada anteriormente tiene escasa base; aún es preciso definir positivamente cuál es la razón por la cual el segundo miembro de la alternativa parece más sostenible. Existe un primer hecho, puramente histórico, es cierto, pero tanto más determinante cuanto que es permanente en la historia: la humanidad, desde siempre, ha estado dividida en una pluralidad de colectividades políticas autónomas, y esta pluralidad contiene inevitablemente el peligro de enemistad. Los choques entre tribus, ciudades, imperios, naciones y Estados siempre sucedieron y siguen siendo posibles (730). Si la unidades políticas conservan, por tanto, el de-

(730) "No existe ninguna civilización (salvo, tal vez, la de los mayas, cono-

recho de decidir el hacer la guerra con sus riesgos y peligros (y sólo son unidades políticas con esta condición), la esperanza de una paz perpetua parece como algo vano, pues los hombres y la sociedad tendrían que cambiar por completo. Quiérase o no, la filosofía pacifista de la historia ya no tiene nada de histórico, pues elimina de su construcción de la humanidad futura lo que hasta ahora dio un sentido a la historia, si no la historia misma. ¿Puede llamarse historia a lo que no sucedió? Entonces, podría también otorgarse cualquier sentido a cualquier palabra. ¿Tenemos derecho, desde el punto de vista del concepto de historia, a borrar sencillamente de un escobazo todo el pasado del ser humano? Se contestará que el fenómeno históricamente permanente de la guerra no constituye una prueba apodíctica contra la posibilidad de una paz perpetua. Esto es incontestable, sobre todo cuando nadie puede prever absolutamente el porvenir, incluidos los adeptos a este género de paz. Esto no impide que la noción de filosofía de la historia sea impropia para designar construcciones que hacen tan poco caso de la historia real, vivida y conocida. El problema no es bautizar de otra forma este tipo de especulaciones, ya que la tradición consagró esta denominación, sino de no ser víctima de una expresión que no corresponde al contenido que designa. No se trata de instituir aquí una polémica entre la idealidad y la realidad, sino de considerar como algo históricamente esencial y digno de reflexión el hecho de que la historia no ha conocido sino la división de la humanidad en una multiplicidad de unidades políticas que se hacen la guerra.

La verdadera razón de la perpetuidad de las guerras en la humanidad proviene de la esencia de lo político. Desde el momento en que sólo hay política donde existen enemigos y cuando el riesgo de enemistad no puede ser suprimido, es posible que la humanidad histórica continúe con las guerras. Estas no tendrán necesariamente el carácter horripilante de un conflicto termonuclear, como el que nos está amenazando actualmente. Gracias a un acuerdo tácito o expreso entre los países poseedores de bombas y cohe-

---

cida hasta ahora de manera fragmentaria) en que la guerra no haya constituido un institución ya establecida y dominante en la época más remota hasta la cual podamos hacer retroceder la historia." A. TOYNBEE, prefacio a *Guerre et civilisation,* París, 1962, p. 14.

tes; gracias también al respeto de convenciones internacionales por establecer, las acciones bélicas pueden eventualmente limitarse a conflictos locales, a combates en el sentido precisado anteriormente, o bien a luchas revolucionarias. Es de temer que tampoco el desarme general pueda significar paz definitiva, pues los ejércitos corren el riesgo de transformarse en milicias policíacas, dotadas del más perfeccionado armamento. Cualquiera puede soñar con la paz perpetua. Pero hay que darse cuenta de todo lo que esto implica, o bien admitir que la política será rebasada, lo que significa que la paz dejará de ser una noción política y la política una esencia, es decir, que se la podrá borrar de la humanidad por aniquilamiento de sus presupuestos, en particular el de la pareja amigo-enemigo. O bien se admitirá que el problema político será definitivamente solucionado, ya que se habrá constituido un Estado mundial o una Federación única y universal de Estados definitivamente pacíficos. Un sueño de este tipo se parece al de una ciencia o de un arte acabados. Supone, por comparación, que la ciencia podrá constituirse en verdad definitiva, absoluta, y que dejará de ser un conjunto de investigaciones, o que el arte será la belleza enteramente realizada y no ya el esfuerzo para realizar una obra. En otros términos, un sueño de esta índole supone la omnipotencia, la omniscencia y las capacidades de arquitecto universal atribuidas a Dios. Si la ciencia tiene un sentido para nosotros, los hombres, es porque es búsqueda indefinida; si el arte tiene un sentido, es porque es un esfuerzo por la belleza, siempre reflejada en distintas obras. Del mismo modo, la política es voluntad de paz, pero no es la paz absoluta o perpetua instituida. Se podría extender esta misma equiparación a los fenómenos religiosos, morales y otras esencias humanas: el sentido del movimiento es igual en todas partes. El peligro de guerra está en la misma política. Por esta razón, se puede llegar a la conclusión de Donoso Cortés: el hombre «puede evitar una guerra»; no tiene «poder para suprimir la guerra» (731).

Se comprende entonces por qué la guerra no surge por existir una casta militar o ejércitos; por el contrario, un Estado tiene necesariamente un ejército para hacer eventualmente la guerra, es decir, para protegerse, rechazar a un invasor, a un enemigo, y de-

---

(731) D. CORTÉS, "La France en 1842", en *Oeuvres de Donoso Cortès*, Lyon, 1877, t. I, p. 144.

fender su independencia. Desde este punto de vista, un ejército democrático tiene la misma misión que cualquier otro ejército, y no es, como democrático, un instrumento determinante de la paz. Se comprende también por qué un régimen, dominado por una ideología revolucionaria, en el sentido moderno de la palabra, no podría nunca suprimir la guerra, ya que tal Estado obra como si estuviese en guerra de manera permanente. En todo caso, nada más inútil que la disputa sobre el estado de naturaleza para saber si era belicoso o pacífico. El hecho es que la guerra es inherente a lo político y que no puede haber sociedad o Estado sin política. Por consiguiente, es absolutamente imposible saber si hubo o no guerras entre los hombres antes de que se constituyeran en unidades políticas o Estados. Todo lo que puede decirse, y en este punto Rousseau se halla en lo cierto, es que «la guerra ha nacido de la paz, o por lo menos de las precauciones que tomaron los hombres para asegurar una paz duradera» (732).

139. Significado de la guerra.

La guerra pertenece a nuestro destino. Aunque no enfrente directamente a los hombres como individuos, sino a las ciudades, los Estados, las unidades políticas, sólo los hombres son capaces de hacer la guerra, porque sólo ellos forman una sociedad dividida en colectividades heterogéneas. Con mayor precisión todavía, la guerra es el instrumento mediante el cual las unidades políticas se hacen y deshacen, ya que toda guerra, como manifestación de potencia, es de conquista o de independencia. Asocia unidades políticas o divide una unidad política: incorpora o desmiembra. La soberanía, es decir, la independencia, es su base. Pero todo esto supone la sociedad, es decir, una organización que trasciende los individuos.

Proudhon está muy en lo cierto cuando afirma que la guerra no es un acto de bestialidad, sino de humanidad (733). Entre todos los autores que se ocuparon del problema de la guerra, Proudhon es uno de los que mejor comprendieron su significado, salvo en dos puntos. Por una parte, comparte la opinión de su siglo sobre las

(732) J. J. Rousseau, en el fragmento llamado "L'état de guerre", in *The political writings,* I, p. 305.
(733) P. J. Proudhon, *La guerre et la paix,* París, 1927, p. 31-32 y 55.

virtudes pacíficas de la economía. Cree en la posibilidad de «reformar» la guerra transformando la competición militar en una «lucha de industria y de progreso» (734). Por otra parte, sólo se ocupa de la «guerra con formalidades», que es un combate leal y no una lucha. Por ésto, condena el empleo de la astucia, que es únicamente un medio de hacer la comedia de la fuerza, ya que, a la larga, la verdadera relación de fuerzas acabará siempre por suprimir hipocresías y estratagemas. Basa su análisis en una guerra sin astucia y sin violencia inútil (735). Naturalmente, estas reservas son esenciales para la comprensión del pensamiento de Proudhon, pues le permiten ver en la guerra tanto un «juicio moral», una decisión de justicia, como de fuerza. Sin embargo, aunque apoyándose en esta doctrina, conviene ampliar la cuestión, sacarla de las sendas filosóficas del siglo XIX, con miras a una comprensión más global del significado del fenómeno. Ocurre que Proudhon abandona sus posiciones doctrinales para tratar de entender la guerra en general. Así, en el pasaje siguiente, que merece ser citado completo: «La guerra es la acción por la cual las aglomeraciones políticas llamadas Estados se constituyen, bajo ciertas condiciones de fuerza, tiempo, límite y asimilación. Como acción formadora de Estados, la guerra tiene, pues, su legitimidad; como árbitro de sus conflictos, tiene su competencia: su juicio, que sirve sólo para demostrar de qué lado se encuentra la fuerza y asegurar sus prerrogativas, es auténtico. Este juicio, en fin, es eficaz; por consiguiente, puede y debe ser considerado judicialmente válido, ya que la incorporación deseada debe hacerse según la ley del más fuerte, en las circunstancias y condiciones prescritas; la discusión es regularmente terminada y la justicia cumplida. Eficacia de la acción y validez del juicio; la primera de estas expresiones sirve para marcar el efecto material de la guerra; la segunda, su efecto moral, y son aquí sinónimas» (736).

(734) *Ibíd.*, p. 483.

(735) *Ibíd.*, p. 229-232. La noción de "guerra con formalidades" es histórica, es decir, que prevaleció durante los períodos que precedieron y sucedieron a la revolución francesa. Estos períodos han concluido y la guerra con formalidades no corresponde ya a la situación contemporánea. Se puede, con razón, calificar a sus actuales adeptos de ideólogos de la nostalgia. Sin embargo, la Humanidad conoció en otros períodos este tipo de guerra y es posible que vuelva a ella, naturalmente, bajo un aspecto distinto, del cual Vattel y Proudhon han sido los teóricos.

(736) *Ibíd.*, p. 217-218.

Estamos en el corazón del significado de la guerra. Es un juicio por los caminos de la fuerza y, como tal, puede ser considerada como legítima; ciertamente, no invoca ni resuelve las contradicciones intelectuales o lógicas, pero decide mediante la potencia de los conflictos reales y la existencia misma de las unidades políticas. Por toda clase de razones, económicas, religiosas, ideológicas, científicas, técnicas, etc., la potencia de las colectividades varía en el curso de los siglos; algunas pierden su hegemonía, otras encuentran o vuelven a encontrar un nuevo dinamismo. Algunas naciones desaparecen, otras se constituyen. Esta alternancia de la potencia provoca en general conflictos, por el hecho de que una colectividad ascendente discute los derechos adquiridos de la colectividad descendente y no queda, a menudo, otra salida que la guerra para solucionar el conflicto; lo que establecerá por algún tiempo la verdadera relación de fuerzas. En otros términos, al considerar la guerra sólo desde el punto de vista intelectual del razonamiento y de la lógica, no se la puede entender, pues una cosa distinta está en juego: la voluntad, la fuerza, la potencia, la vida. Toda fenomenología debe partir de ahí. En este sentido, hay un derecho de la guerra: establece a la vez un equilibrio y una cierta justicia entre las naciones. Esto es tan cierto, que el propio derecho reconoce el valor jurídico del juicio de la guerra. ¿Qué valdría un derecho internacional que se negara sistemáticamente a tomar como base los tratados de paz concertados después de una guerra, y no reconociera la independencia de las naciones liberadas o la absorción, por conducto de la guerra, de provincias o países por otra unidad política? No sería sino una pura construcción del espíritu, de carácter normativo, pero imposible de aplicar a las realidades históricas. Un derecho internacional basado en la negación de la guerra no tendría prácticamente ninguna consistencia jurídica, pero tampoco un significado político. Así, la guerra aparece como un derecho real, un derecho positivo, que la conciencia universal, aunque lamente las atrocidades y las ruinas, siempre ha considerado como regular. Hacer abstracción de ella es prohibirse toda comprensión, no solamente de la política, sino también de la civilización en general (737).

(737) "Un pensamiento de justicia, o, por mejor decir, de "judicatura", es inherente a la guerra. Consiste en que, en ciertos momentos del desarrollo huma-

Quiérase o no, la hostilidad es una de las relaciones normales entre los Estados y sin ella un Estado no podría sobrevivir. No se trata aquí de un prejuicio o de una simple creencia, sino, según palabra de Proudhon, de algo «instintivo», tal vez hasta irracional, aunque muy real, correlativo de las manifestaciones de la fuerza y la potencia en el mundo. Los que creen en una humanidad sin guerra son libres de considerar estos fenómenos como los efectos de la barbarie, del fetichismo o de la incultura: estos vocablos no modifican la realidad histórica ni la esencia de lo político. No son únicamente los gobiernos, los generales o los hombres políticos los que ven en la guerra un juicio, sino también los pueblos. «El pueblo —dice Proudhon— tiene la religión de la fuerza. Puede que se equivoque; pero yo os pregunto precisamente cómo es posible que desde hace tanto tiempo y con tanta obstinación siga equivocándose» (738).

140. Guerra justa y enemigo justo.

Si tal es el significado de la guerra, hay que sacar las consecuencias, aunque sean desagradables para nuestras convicciones. Por las destrucciones y pérdidas que acumula, puede pasar por ser un fenómeno antisocial, por negación de la sociabilidad. Pero también hay que reconocer que la meta propia de la guerra (no hablo del objetivo de tal maniobra u operación concreta) no es la destrucción; pero, desde el momento que pone en juego la existencia misma de las colectividades políticas, es una manifestación de la potencia con miras a modificar la relación de las fuerzas y fortalecer, consolidar, una voluntad política. Desde este punto de vista, es afirmación de la sociabilidad, construcción de las unidades políticas y perpetuación del género humano. Estas consideraciones pue-

no, naciones hasta entonces pacíficas tienden, por necesidad de su situación y por un fin superior, a absorberse; que, por consiguiente, entran en guerra, y que, habiéndose hecho inevitable la incorporación y habiendo sonado ya la hora, la supremacía pertenece por derecho a la potencia más fuerte. Es el revés de lo que ocurre en el orden civil. Mientras que en la justicia corriente, distribuida por el Estado a los ciudadanos, la fuerza pertenece a la razón y debe permanecer con la ley, aquí se puede decir, al contrario, que la razón, la ley, el derecho, pertenecen y deben pertenecer a la fuerza." PROUDHON, *ibid.*, p. 277. En la medida en que la revolución es una guerra, TROTSKY definió perfectamente su lógica en *Terrorisme et communisme*, París, 1963, así como en su "révolution permanente", en *De la révolution*, París, 1963.

(738) *Ibid.*, p. 39.

den parecer contradictorias, pero descuidarlas o negarlas, o bien recoger sólo lo que agrade al espíritu, es hacerse una idea simplista de lo equívoco de la realidad y de la dialéctica. Cuando se llega hasta el fondo del problema sin dejarse enternecer por el conformismo moral, se observa otra consecuencia: la distinción entre guerra justa y guerra injusta no tiene políticamente ninguna base seria. A Proudhon le gustaba establecer polémicas contra Vattel; sin embargo, la idea de la «guerra justa por ambas partes» tuvo que encontrarla en la obra del jurista del siglo XVIII. En realidad, se trata aquí de una de las bases del derecho internacional clásico, que ya se encuentra expresada por B. Ayala. En sus tres libros: *De jure et officiis bellicis et disciplina militari*, 1582, Ayala hace ya netamente la distinción entre la cuestión de la guerra justa y de la *justa causa belli*. Cualquier guerra es justa cuando es llevada por *justi hostes*, y entiende con ello las guerras oficiales o públicas, las que hacen los soberanos, es decir, unidades políticas igualmente independientes. Sólo son injustas las operaciones armadas realizadas por los piratas, los ladrones, los rebeldes, es decir, grupos privados que no son enemigos políticos en el verdadero sentido de la palabra, esto es, en el sentido del derecho internacional, sino delincuentes o criminales del ámbito del derecho penal. Aunque la causa de un soberano no sea moralmente justa, puede, sin embargo, considerarse un *justus hostis*, por el hecho de que actúa como soberano (739).

(739) B. AYALA, en el lib. II, titulado: *De bello justo et justis bellis causis*. Se consultará con provecho, C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Colonia, 1950, capítulo III, & 2. En esta última obra se demuestra (p. 141 y s.) que el concepto moderno del enemigo injusto (no de la guerra injusta) tiene su origen en la filosofía de Kant. En el *Projet de Paix perpétuelle*, 1.ª sec., & VI, KANT reconoce que en la guerra "ninguna de las dos partes puede ser considerada como un enemigo injusto (ya que esto supondría una sentencia jurídica)", pero en la *Métaphysique des Moeurs* (Doctrina del derecho, 2.ª parte, el derecho público, & 60), da a la vez una definición del enemigo injusto, "aquel cuya voluntad públicamente manifestada (sea con palabras, sea con actos) traiciona un máxima que, erigida en regla universal, haría imposible cualquier estado de paz entre los pueblos y perpetuaría el estado de naturaleza", y del enemigo justo, "aquel hacia el cual yo obraría injustamente si le ofreciese resistencia; es verdad que, en este caso, ya no sería mi enemigo". Es inútil comentar la última definición, puesto que el enemigo justo no es ya un enemigo; en cambio, la del enemigo injusto se basa en una confusión de lo político y de la moral, y considera arreglada la situación hobbesiana que precisamente trata de dominar. En todo caso, este concepto del enemigo injusto ha tenido fortuna en el siglo XX. Uno puede preguntarse, con C. SCHMITT, si no se trata aquí de la base de un nuevo derecho internacional que suplantaría el *ius publicum europaeum*. Es de temer que tal

Proudhon, a su vez, combate la distinción entre enemigo justo y enemigo injusto: «La guerra —dice— es un hecho dualista, que implica a la vez reivindicación y denegación, sin prejuiciar más culpa de un lado que del otro» (740), pero argumenta a su manera. Sea como sea, pensándolo bien, el error de los partidarios de esta distinción proviene de que tienen un concepto unilateral de la justicia, ya que piensan que no puede residir sino en uno de los campos enemigos. Se llega así a crear confusiones, ya que desde el momento que la justicia está de un lado, la guerra llevada por el adversario se vuelve forzosamente criminal. ¿Quién decide de esta justicia y según qué normas y reglas? De hecho, en una guerra, los dos antagonistas son a la vez juez y parte, de manera que la distinción no puede sino basarse en una ficción. Parece que el problema es falso, salvo desde el punto de vista moral, pero entonces interesa a cada conciencia individualmente y no ya al derecho y a la política. Se ha procurado resolverlo mediante una definición de la agresión; las discusiones acabaron pronto. De todas formas, esta distancia entre lo justo y lo injusto no podría contribuir a un

---

posición no podría tener otro resultado que transformar las guerras en cruzadas, ya no por un motivo religioso, sino por razones de seudo-justicia moral e ideológica. El hecho de que la idea del enemigo injusto penetrase en el arsenal de los argumentos de propaganda de los enemigos y hasta en la argumentación jurídica de los especialistas del derecho internacional —en algunos casos, como el de la oposición a Hitler, la noción puede tener un valor moral—, no autoriza a esquivar la cuestión: en estas condiciones, ¿es posible todavía un derecho internacional? Políticamente, la distinción entre enemigo justo y enemigo injusto no tiene sentido, ya que la fuerza o la victoria dará la razón al uno y culpará al otro. ¿Por qué no combatir a un enemigo justo si la causa es asimismo considerada justa? La causa contraria, ¿no se volvería entonces injusta? Quedan sólo dos posibilidades: *a)* Definir el enemigo injusto en nombre de la moral. Pero entonces, el enemigo se vuelve culpable y puede, todo lo más, en caso de fracaso, ser juzgado por una jurisdicción penal. Este procedimiento deja en pie el problema político, ya que la jurisdicción penal no puede estatuir, salvo si el enemigo es vencido y si el nuevo gobierno admite entregar a los culpables. *b)* Definirlo jurídicamente. Además de que la objeción precedente cobra también todo su valor en este caso, la guerra excluye precisamente el arbitraje de un tercero, a menos de un acuerdo o compromiso entre los adversarios. Pero, ¿cuál es el antagonista, presunto enemigo injusto, que aceptaría someterse a tal arbitraje? En caso de creación de un tribunal internacional, ¿de qué autoridad política dependería éste? Bien de potencias victoriosas, caso del Tribunal de Nuremberg, y no posee entonces más que una actividad ocasional, o bien o de una autoridad política permanente; pero entonces, el derecho en nombre del cual juzgaría aquel tribunal, ya no sería el derecho internacional, sino el derecho interno de un organismo en funciones de Estado, y aquel tribunal dejaría de ser un órgano de justicia para transformarse en un poder político.

(740) P. J. PROUDHON, *La guerre et la Paix*, p. 324.

análisis del significado fenoménico de la guerra, a pesar de que numerosos estudios la tomen como punto de partida. En efecto, proceder de esta forma supone hacer intervenir consideraciones exteriores y omitir lo que verdaderamente se halla en evidencia en la guerra, esto es, como ya hemos dicho, la potencia y la existencia misma de las unidades políticas. Desde el punto de vista propiamente político, se trata de un falso problema.

Parece que el concepto de guerra implica lógicamente la necesidad de considerar los dos campos rivales como igualmente enemigos justos. Se puede, por lo menos, ofrecer una demostración indirecta sobre ello. Al leer la literatura sobre la cuestión de la distinción entre guerra justa y guerra injusta, sólo podemos extrañarnos de las confusiones, contradicciones, que arrastran las discusiones de los partidarios de una discriminación en la guerra. Su argumentación es puramente artificiosa, y los razonamientos, más sentimentales que razonados, aportan todos sus pruebas, de manera que es inútil entrar en el detalle de esta distinción. ¿Quién decidirá si la guerra hecha por un campo es justa o injusta? No puede permitirse que lo enjuicie uno de los antagonistas, pues, de injusta, la situación se volvería inicua, ya que a la vista de cada clase de razones e intereses (incluida la propaganda) los dos bandos se ven obligados a afirmar que su causa es justa. Sin embargo, ésta es la solución adoptada por los aliados al final de la guerra 1914-18, bajo el impulso del presidente Wilson, si bien es verdad con una sutileza: los aliados, decía aquél, no hacen la guerra al pueblo alemán, sino únicamente a sus malos dirigentes. El resultado fue una criminalización de la guerra, de manera que hubo que sacar la consecuencia lógica de esta actitud: declarar culpables al emperador Guillermo y sus generales, y pedir que fuesen entregados a los aliados para ser juzgados por un tribunal instituido por los vencedores. El mismo método fue adoptado en 1945, con la diferencia de que ciertos espíritus llegaron a considerar al pueblo alemán culpable colectivo. Es indudable que tal conclusión contiene en sí misma la negación del Estado y de toda unidad política independiente. En otros términos, permite sacar un provecho político inmediato y circunstancial, pero es contraria a la esencia de lo político y a la posibilidad de establecer un derecho internacional coherente. Existe otra solución, que consiste en investir de la fun-

ción judicativa a un tercero, sea un Estado o un grupo de Estados neutrales, sea una organización internacional.

En el primer caso, el neutral deja de ser neutral, ya que tendrá que tomar inevitablemente partido por uno u otro campo. El concepto de neutralidad no podría ser discriminatorio sin perder todo significado. La mayor dificultad está en otra parte. ¿En virtud de qué normas preexistentes juzga aquél neutral? (741) ¿Habrá de crearlas por las necesidades de la causa? Entonces, ¿dónde está la justicia? En efecto, con la ausencia de un código internacional que contenga el recurso contra la obligatoriedad, la decisión del neutral se convertirá en un puro acto político discrecional y nunca será una sentencia de justicia. Además, ¿puede obligarse al Estado sentenciado a renunciar a la guerra o a terminarla si ya empezó? ¿Quién aplicará la obligación en caso de rechazo? ¿El neutral? En este caso se verá obligado a hacer él también la guerra y fatalmente al lado de los Estados a los cuales dio la razón. Supongamos que rehusa llegar a tal extremo. En tal caso, su sentencia habrá sido un golpe de espada en el agua y sólo satisfará el amor propio de la causa declarada justa. Y si el Estado sentenciado gana la victoria contra sus enemigos, ¿qué hará el neutral? El orden internacional y la nueva relación de fuerzas que resulte de aquel triunfo, ¿deberán ser considerados como injustos? En este caso, ninguna paz sería ya posible, ni tampoco ninguna seguridad, ya que cualquier grupo que se adhiera a la decisión de justicia del neutral podría, a su vez, fomentar motines, provocar sediciones, levantarse: haría obra de justicia. En el segundo caso, el de un veredicto pronunciado por una organización internacional supraestatal, las dificultades son iguales. El Estado o los Estados que rehusaran formar parte de esta organización se volverán inmediatamente sospechosos. La cuestión es, en efecto, saber si aquella organización internacional es una institución de justicia o de política. En el segundo caso, amenaza con hacer política propia y, por consiguiente, con chocar sin cesar contra los intereses de alguno de sus miembros, cosa que sería tanto más inevitable si pudiera disponer de una autonomía financiera, bajo la forma del derecho a la acuñación de moneda, y de fuerzas mili-

---

(741) Se podría contestar: en virtud del derecho natural. Pero, ¿qué derecho natural? En efecto, esta noción es, no sólo equívoca, sino carente de reglas de aplicación.

tares independientes e importantes. Sería llevada a realizar actos de soberanía, al igual que cualquier Estado corriente. Supongamos que choca contra los intereses vitales de uno de los dos o tres miembros más poderosos de la organización. ¿Qué ocurrirá si aquél rehusara doblegarse a sus decisiones? Se trata de consecuencias previsibles que una política lúcida no puede descuidar. Si es sólo una institución de justicia, tendrá, en las condiciones de la civilización racional actual, que establecer un código internacional de normas y leyes aceptado por todos los miembros. ¿Cuál sería la base de este código? ¿El *statu quo* actual? Pero, este último, ¿es justo? En otros términos, para crear un orden internacional justo habría que trastornar el orden existente en función de los principios de justicia reconocidos teóricamente, y tal vez reformar toda la historia pasada, lo que constituiría un trabajo interminable que amenazaría hasta con llegar al caos.

El concepto discriminatorio de la guerra es, no sólo una trampa, sino que lleva consigo toda clase de razones para hacer la guerra, en particular razones de pura ideología. En el fondo, hace perder a la noción de guerra todo significado, ya que deja de ser un acto de hostilidad política para transformarse en una empresa policíaca. En efecto, desde el momento que se admite una doctrina o una institución habilitada para hacer distinción entre una guerra justa y una guerra injusta, «la acción llevada por el campo justo aparecerá como una realización del derecho, una ejecución, una sanción, una justicia internacional o una acción policíaca, mientras del otro lado se convertirá en resistencia a maniobras conformes al derecho, rebelión y delito, y finalmente, en algo distinto de lo que acostumbra a entenderse por guerra desde el punto de vista de las instituciones jurídicas» (742). Con mayor precisión todavía, la guerra dejaría de ser una actividad realmente política para convertirse en un asunto que habría que solucionar por procedimientos judiciales, lo que significa que la política estaría subordinada a la moral y a la teología. De modo que, en la medida en que se quiere comprimir por este camino la esencia y la voluntad políticas, no pueden liberarse sino de manera extremada. Esto significa que, si la hostilidad pierde su especificidad política, adornándose con la dignidad de la

(742) CARL SCHMITT, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Munich, 1938, p. 40-41.

justicia, se vuelve peor que inicua: inhumana. Engendra la guerra total, e incluso el totalitarismo. Desde este punto de vista, los conceptos aparentemente humanitarios de Wilson o de Roosevelt son una fuente de totalitarismo, como todas las ideologías revolucionarias. Una vez más, las consecuencias de una intención aparentemente generosa se muestran malas y peligrosas.

Para la política, no hay otra alternativa que la política. Desde el punto de vista estrictamente político, la guerra exige que se reconozca al enemigo como adversario en la competición de la potencia, pues de otro modo deja de ser un enemigo político *(hostis)* y hasta pierde su calidad de hombre para convertirse en un ser moralmente degradado, infame, contra el cual puede utilizarse cualquier medio. No solamente la idea discriminatoria de la guerra lleva en sí el germen de la guerra total, sino que es también fuente de la división de la humanidad en sistemas heterogéneos y, por consiguiente, obstaculiza la elaboración de un sistema coherente del derecho internacional. En efecto, tal como ya hemos visto, Vitoria y Suárez han entendido muy bien que la afirmación de la unidad de la humanidad era el presupuesto indispensable del derecho internacional (743). Al aceptar la distinción entre guerra justa y guerra injusta se separa inevitablemente la humanidad en dos campos que rivalizan, no ya por la potencia política, sino aparentemente por la superioridad moral que daría al uno el derecho de romper las convicciones y la libertad del otro. Toda justicia unilateral favorece el poder indirecto. De modo que, en la medida en que las relaciones internacionales contemporáneas favorecen cada vez más la idea discriminadora de la guerra, el derecho internacional pierde necesariamente el aspecto de un conjunto coherente y amenaza con

---

(743) En efecto, Vitoria y Suárez, así como Vattel, discuten en sus obras el problema de la guerra justa, pero no para aprobarla. Vitoria reconoce que aquella noción no tiene un significado político práctico; Suárez admite que ninguna ley internacional podría imponer su justicia a una unidad política independiente, y por este hecho, no se puede obligar a un Estado a sacrificarse a una norma ética trascendente. En cuanto a Vattel, sólo la menciona porque se trata de una cuestión de escolástica jurídica. Uno de los pocos autores de la época de la formación del derecho internacional que haya dado crédito a la distinción entre guerra justa y guerra injusta, es Grotius. Independientemente de la inconsistencia de su posición, hay que observar que, a diferencia de los otros juristas de aquel tiempo, todavía está muy influido por la antigua escolástica y que, contrariamente a lo que se cree en general, su contribución a la elaboración del derecho internacional fue de las más modestas.

transformar todo conflicto en una guerra civil según que, en un mismo país, los adversarios se proclamen de distinta seudo-legitimidad internacional (lo que explica en parte la división en dos de Corea, de Indochina o de Alemania).

En resumen, la noción de guerra, como la de derecho internacional, exigen, en virtud de su concepto, *el reconocimiento del enemigo,* es decir, que fuera de la rivalidad de potencia que reconoce a cada uno de los dos campos la calidad de enemigo justo, sólo hay una paz posible en el respeto a la libertad de pensamiento, al régimen interior y a la ideología de cada país. El hecho de que, hoy en día, la política internacional se desarrolle según otros principios (o mejor sin ningún principio y en la incoherencia) no significa que el reconocimiento mutuo de los enemigos no sea la base del derecho internacional, sino solamente que la actividad política adopta entonces con preferencia las formas de la más cruel violencia. No se podría prohibir a una nación o a una unidad política ser lo que es, con sus tradiciones, sus estructuras y sus aspiraciones. El adagio *cuius regio eius religio* es sólo la formulación histórica del principio del reconocimiento, después de las guerras de religión; tal vez la noción de coexistencia pacífica fuese la causante de una fórmula nueva adaptada a las situaciones revolucionarias modernas. Parece inútil, pues, creer que la distinción entre guerra justa y guerra injusta pueda disminuir los conflictos en cuanto a número y violencia. Más bien produce lo contrario. Indudablemente, el hecho de reconocer a cada beligerante la calidad de enemigo justo no satisfará las exigencias de la ética. En vista de la multiplicidad de esencias, nada demuestra que sea posible algún día conciliar la moral y la política. Tal vez el derecho internacional sea condenado, tal como indica Vattel, a seguir siendo «imperfecto» y a tolerar «lo que es imposible evitar sin provocar mayores daños» (744).

Si no pueden resolverse definitivamente los problemas planteados por la guerra, ya que está enraizada en la política y no es concomitante únicamente de ciertos regímenes (feudalismo, imperio, capitalismo, etc.), tampoco con las ideas sobre lo justo y lo injusto se llegará a un resultado práctico. Por el contrario, la no-

---

(744) VATTEL, *Le droit des gens,* III, 12.

ción de culpabilidad, que va unida casi inevitablemente a la justicia política y a la distinción entre la guerra justa y la guerra injusta, no hace sino enconar la dificultad. Sólo queda una esperanza, pero vale la pena emprender el camino que consiste en limitar el volumen de la violencia que toda guerra implica, transformándola, de lucha en combate, en el sentido de «la guerra en las formas», caracterizada por un mínimo de lealtad y dignidad. En otros términos, si la guerra es un juicio, por lo menos tendría que respetar las formas de cualquier juicio. Entonces es cuando la noción de derecho de la guerra adquiere todo su sentido. En este caso, toda la cuestión estriba en encontrar la verdadera relación dialéctica entre el derecho y la política, no una relación en el nivel abstracto de la idealidad, sino en el más concreto de la voluntad, ya que los problemas de política son ante todo problemas de relación de fuerzas. Estas relaciones existen, y la tradición ya consagró varias veces su eficacia; son las instituciones, las costumbres, las convenciones: ¿no son éstas, acaso, las condiciones de toda estabilidad social? A fuerza de hacer del derecho un conjunto de normas puras, se acaba por descuidar su destino práctico al servicio de la ciudad. Es un hecho históricamente controlable que en las épocas en que las guerras fueron menos feroces y menos crueles ha sido cuando las importantes convenciones, a veces simplemente tácitas, reemplazaban a las normas. No fueron los períodos de guerras de religión o de guerras revolucionarias. El conducto de las convenciones y de las formas está, sin embargo, lejos de hallarse exento de todo peligro, pues a cada momento, la tentación de llegar a los extremos puede hacer vacilar las reglas del derecho, las instituciones y las costumbres. Sin embargo, no porque el derecho no pueda impedir a un Estado que haga la guerra, si así lo desea, hay que renunciar al esfuerzo destinado a crear un sistema homogéneo del derecho internacional.

141. El concepto de paz.

Guerra y paz son nociones correlativas y no contrarios puramente lógicos. El lector pudo convencerse de ello a lo largo de las páginas consagradas a la guerra, ya que a cada instante hemos sido llevados a tratar igualmente, por alusión o de manera más di-

recta, sobre la paz. Así hemos visto que la paz no era un estado, sino un concepto político que participa de la lucha política; que la guerra podía nacer de concepciones divergentes sobre la organización de la paz, etc. Se trata ahora de explicar lo que sólo ha sido sugerido.

La paz es una realidad positiva, de la cual nos hacemos muy a menudo una idea negativa: la ausencia de guerra y de lucha, el intervalo entre dos conflictos armados o bien la suspensión de la rivalidad o del estado de hostilidad. También se admite generalmente que sería el estado normal de las relaciones entre colectividades políticas y que la guerra sería una situación de excepción. Estas ilusiones tienen como transfondo el concepto estatal que nos hacemos de la paz, como si fuese un estado de reposo, de felicidad perfecta, una especie de suspensión de la vida. Se nos aparece como una situación apolítica, a veces bajo los rasgos del mito de la edad de oro. La vida es normalmente movimiento y actividad, voluntad, poder y lucha. La guerra parece, pues, tan normal como la paz y, *mutatis mutandis*, si nuestro conocimiento de la salud depende del estudio de las enfermedades, se puede decir con Proudhon que «el conocimiento de la paz se halla por entero en el estudio de la guerra» (745). Por consiguiente, no es en absoluto juicioso empezar el análisis de las relaciones entre Estados por una reflexión sobre la paz; a pesar de que ésta sea una realidad política positiva, no se comprende más que como una forma de lucha (quedando claro que no entendemos aquí esta última noción en el sentido simplemente biológico, sino en el sentido más corriente, de la condición del hombre obligado a afrontar sin cesar y dominar los antagonismos, las dificultades, los problemas y las molestias). Es, pues, como concepto político como hay que abordar el estudio de la paz.

La paz es, en primer lugar, una realidad política positiva, ya que, al igual que la guerra, es un aspecto de la lucha con miras al arreglo de los conflictos o de los antagonismos. Es una continuación de la política, pero con otros medios que los del aniquilamiento y la destrucción de vidas y bienes por la violencia, es decir, los medios de la negociación, de la discusión y del arreglo. Esto no

(745) P. J. PROUDHON, *La guerre et la paix*, p. 311.

significa que los arreglos, o reglamentaciones, llamados pacíficos, sean forzosamente «buenos» porque son pacíficos: todas las negociaciones o tratados han sido, según la expresión de J. Bainville, una «paz diferida» (746), es decir, transacciones que no han tenido otra meta que retrasar provisionalmente una guerra, sin solucionar el fondo del problema, o producir un cambio en espera de una ocasión más oportuna para hacerlo. Se sabe que toda negociación, al mismo tiempo que soluciona ciertas dificultades, crea otras dificultades, a veces más graves que las que resolvió. Ciertos pactos de no agresión sirven directamente para facilitar la guerra; ciertas negociaciones son puramente bélicas. Como la guerra y como todo lo que tiene relación con la política, la paz es en primer lugar un asunto de decisión, de voluntad, pero, además, exige buena voluntad y confianza, sin lo cual los acuerdos y los arreglos no son más que hipocresías que favorecen los conflictos armados. No hay que creer, pues, que toda violencia está excluida de una situación de paz; tan sólo es esporádica, circunstancial, no organizada ni dirigida, salvo evidentemente en lo que concierne a la paz opresiva, cuando es mantenida por el terror. Además, las relaciones llamadas pacíficas pueden contener toda clase de formas de lucha: presiones, amenazas, obligaciones, injusticias, sanciones, astucias. Esto es tan evidente que, con mucha frecuencia, organizaciones cuyo objetivo confesado es promover la paz, utilizan los medios de la lucha: reuniones, desfiles, protestas, huelgas, etc. Falta mucho, pues, para que la paz sea siempre pacífica, en el sentido habitual de este término.

La filosofía pacifista contribuyó ampliamente a desacreditar la noción política de la paz, dejando entrever que podría ser obra, no de los gobiernos, sino el resultado de protestas individuales, de acciones llamadas pacifistas de no violentos, de objetores de conciencia, o bien de la voluntad de las masas. Además, desconoce el verdadero problema, denunciado como «ideologías de intereses» las doctrinas políticas que conciben la paz bajo una forma interesada, como si tuviera que ser un puro acto gracioso. Al hacer de la paz un puro ideal, aunque se esté dispuesto a sacrificarse por él, se corre el peligro de olvidar que primero es una realidad política

---

(746) J. BAINVILLE, *Journal*, Colección "Bainvillienne", t. VIII, año 1924, p. 209.

que, igual que la guerra, es una relación entre Estados, y que es una de las metas de la actividad propiamente política. Esta meta es la supervivencia, la conservación y protección interior y exterior de una unidad política. No es posible construirla independientemente de las condiciones históricas contingentes, pues la actividad interior de los Estados modifica sin cesar su potencia, de manera que su desarrollo es desigual y transforma sin cesar la relación de fuerzas, fuente de querellas y conflictos. Una negociación que no tuviera otro objetivo que la paz más allá de los antagonismos y de la naturaleza de las relaciones entre Estados, se parecería más bien a una capitulación y no podría sino favorecer las pretensiones de aquél que se aprovecha de esta sumisión. El precepto es perennemente verdadero e indispensable, y R. Aron lo formula en los siguientes términos: «El diplomático no olvida la posibilidad y las exigencias del arbitraje por las armas desde el momento en que se niega a recurrir a los medios violentos.» Mientras la guerra rompe inmediatamente cualquier contacto entre los Estados para solucionar el conflicto por la violencia, la paz mantiene abiertos los caminos para dejar a la paciencia, al interés y al tiempo las posibilidades de encontrar una solución aceptable para los dos campos. Sin embargo, no hay que, a la manera de algunas filosofías contemporáneas, atribuir virtudes mágicas al diálogo, como si efectuase necesariamente el paso de la subjetividad a la objetividad, del desacuerdo a la unión. ¡Cuántos diálogos y negociaciones acabaron en una muestra de incomprensión y en la irritación, y finalmente no tuvieron otra salida que el recurso a la violencia!

142. La paz es lucha.

Estas observaciones son simples corroboraciones que es preciso explicar. La paz es una relación política, ya que, al igual que la guerra, supone dos campos hostiles, pero la decisión no es la misma en los dos casos. Para hacer la guerra, como ya hemos visto, basta con que un país lo desee, es decir, que ninguna colectividad política podría vivir en paz si su vecina no estuviese conforme y poseyese los medios de hacer peligrar grandemente su existencia. Para la paz, por el contrario, ha de haber dos, se trate de países o de

coaliciones, a menos que una capitulación sin condiciones y la conquista total dejen al adversario a merced del vencedor. Sin embargo, esta clase de capitulación no es la paz; puede llegar a ser incluso un peligro, tal como lo confirman algunas situaciones recientes. Para hacer la paz, la voluntad de uno solo no basta, sino que es necesaria la buena voluntad de las *dos partes opuestas*. Esta evidencia no es, desgraciadamente, reconocida por todo el mundo. Se objetará que la necesidad de ser dos no explica sino ciertas formas de paz, las de equilibrio o de hegemonía, pero no la paz imperial, pues ésta deja de ser una relación exterior entre los Estados para identificarse con la paz interior de una unidad política. Se puede contestar a esta objeción, como R. Aron, empleando cierto número de ejemplos históricos (imperios persa, babilónico, macedonio, romano, germánico, etc.), que este tipo de paz significa más una sumisión a los vencedores por la fuerza que una verdadera integración, característica de la paz civil (747). Sin embargo, en la medida en que las colectividades sometidas salvaguarden una autonomía político-administrativo y conserven su vocación por la independencia, la dualidad indispensable subsiste y da lugar sin cesar a nuevas negociaciones entre las partes, a medida del desarrollo histórico de cada colectividad.

¿Cómo se puede todavía hablar de lucha a propósito de la paz, si supone de antemano una común voluntad de acuerdo? En primer lugar, el simple deseo de paz no arregla automáticamente los litigios y los antagonismos, ni tampoco suprime por sí mismo los motivos de enemistad. Las negociaciones acaban generalmente en mutuas concesiones, por un acuerdo, pues no hay muchas posibilidades de que un acuerdo pueda intervenir si una de las partes mantiene invariablemente sus posiciones de principio. Es posible que ciertas concesiones aparezcan como astucias, reservándose uno de los adversarios el derecho de interpretar después las cláusulas del acuerdo a su manera. A veces hay que arrancar concesiones a golpes de diplomacia, paciencia y autoridad. Ocurre frecuentemente que, antes de reunirse, los enemigos esperan el momento que juzgan más oportuno para negociar, en posición de fuerza. En el curso de las discusiones se asiste a las maniobras clásicas de la

---

(747) R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 158-159.

lucha: apuestas, presiones, amenazas de ruptura, etc. Todo esto es sabido, pero no es inútil volver a expresarlo, aunque sólo sea para comprender que un acuerdo político es un arreglo y no forzosamente una unión.

Luego, una vez firmada la paz, un nuevo tratado es añadido a los ya existentes, y puede ocurrir que no armonice con ellos. El ámbito de las relaciones internacionales se encuentra modificado al tiempo que se establece otro orden en función de la nueva relación de fuerzas. Sin embargo, a pesar de su acuerdo sobre los textos, y aunque respetando las cláusulas, los firmantes pueden continuar siendo enemigos virtuales, sea que el vencido trate con hábil política de modificar la relación de fuerzas, sea que el vencedor busque explotar hasta el máximo las ventajas adquiridas. De forma que el estado de paz dista mucho de estar exento de tensiones, odios, insatisfacciones, rivalidades de toda clase y querellas que provienen de una divergencia en la interpretación, sin contar con que el desarrollo de la política internacional crea sin cesar situaciones nuevas y modifica a menudo el sentido primitivo de los tratados existentes. De ahí la posibilidad de nuevas fricciones y choques. A pesar de todas las críticas que puedan hacerse contra el principio: *pacta sunt servanda*, es, sin embargo, un elemento determinante para el mantenimiento de la paz. Todo tratado fija la relación de fuerzas en un momento determinado, y aunque se base sobre previsiones y probabilidades, no podrá prever absolutamente la evolución futura de las relaciones internacionales, a causa de la sucesión, tanto de las generaciones como de los hombres de Estado en el poder, ya que los nuevos trabajan con distinto espíritu al de sus predecesores. Se produce un nuevo ambiente, determinado a menudo por la evolución interna de los Estados, que, sin volver necesariamente caducos los tratados y las convenciones, exige nuevos arreglos, nuevos acuerdos adaptados a la nueva situación. Así, según el desarrollo propio de cada país, es decir, según sea dinámico o conservador, la relación de fuerzas cambia. Por distintas razones, un país puede adquirir preponderancia, aunque sea porque se le suponga un acrecentamiento de potencia. El antiguo equilibrio se encuentra, pues, amenazado, sobre todo porque toda potencia en expansión se crea nuevas apetencias. ¿Qué tribunal internacional podría prohibir a un país acrecentar su potencia, su

radiación, y modificar la relación de fuerzas a su favor? ¿De qué autoridad goza el derecho internacional para mantener estrictamente el *statu quo* y oponerse a las transformaciones normales que, a la larga, cuando se las comprime, amenazan con trastornar por entero el ajedrez internacional, suscitando descontento por aquí y amenazas por allá? Sin entrar en todos los detalles, se ve que los motivos de lucha capaces de hostigar sin cesar a la paz son innumerables.

Objeto y teatro de la lucha política, la paz es un producto del arte político. Se mantiene sólo con la condición de ser negociada indefinidamente para adaptarla a las condiciones siempre cambiantes que resultan del desarrollo interno de los Estados y de la evolución de la política internacional. Nunca es lo que la voluntad común de las unidades políticas quiere que sea en una coyuntura determinada. Lejos de ser un estado definitivo o perpetuo, es siempre una relación. No hay esencia de la paz; es dialéctica. Lo que dijimos a propósito de la justicia y de la guerra, también es valedero aquí. Un tratado de paz se vuelve justo si es aceptado de común acuerdo por las partes que participaron en la negociación. A pesar de que sea impolítico imponer unilateralmente un tratado de paz, una vez ratificado es válido, lo que no impide al país al cual le fue impuesto dicho tratado poner todo en acción para modificar los conceptos por medio de negociaciones. Nada parece más contradictorio que las filosofías dialécticas de la historia: hacen de la paz una realidad triunfal y trascendente, después de un cambio radical de los caracteres de la humanidad y de la sociedad, porque serían el desenlace de todas las meditaciones.

El carácter político de la paz se traduce, en segundo lugar, por el hecho de ser una manifestación de la potencia. Es idea bastante extendida la de que tendría que basarse en la confianza mutua de los Estados, expresándose en un «derecho cosmopolítico» (Kant). Sin duda, esta política es teóricamente la más deseable e idealmente la más seductora. Toda la doctrina que Kant desarrolla en su *Projet de Paix perpétuelle* se basa en aquel deber-ser, pero adopta la precaución, en el prólogo de su opúsculo, de advertir al lector que se abstenga de examinar si aquel proyecto es aplicable a la realidad política de la existencia de soberanías y de Estados, o bien si es sólo un dulce sueño filosófico. Aunque todo nos permita

creer que Kant imaginaba la posibilidad de tal paz, la cuestión que deja en suspenso es, a pesar de todo, de una importancia capital. ¿De qué vale un proyecto de paz que resultaría imposible aplicar? No es suficiente establecer en una serie de artículos lo que los Estados tendrían que hacer, sino que también hay que proponer un sustitutivo para la guerra, de ser cierto, como Kant mismo lo reconoce, que el espíritu de competición está en el corazón de lo político. ¿Cómo poner fin a las sospechas que nacen del desarrollo desigual de los Estados? ¿Qué institución ofrecerá la garantía de que cada unidad política respetará su compromiso internacional y se someterá a la ley común? ¿Qué autoridad será capaz de determinar las infracciones y obligar al refractario o al culpable? La idea de una paz por la ley nada tiene de absurdo desde el punto de vista lógico, si se considera únicamente el desarrollo del derecho internacional por sí mismo, independientemente de la realidad política. Pero si es verdad que la política es lucha, no es posible hacer abstracción de la voluntad de potencia. La una es corolario de la otra. ¿En qué sentido está basada en la potencia?

Desde el momento que, también en régimen de paz, cada unidad política conserva el derecho y la capacidad de obrar hacia los demás, la potencia está al acecho detrás de toda intervención de esta naturaleza. Habría que suponer una igualdad perfecta y permanente entre los Estados, no solamente desde el punto de vista de la extensión territorial y de los recursos, sino también de las aptitudes de los dirigentes, para poder encadenar las manifestaciones de la potencia. «Ningún sistema internacional ha sido nunca igualitario, ni podrá serlo» (748). Esto es lo mismo que decir que la paz no es, más que la guerra, una idea moral, y que tampoco es una idea jurídica, o lo es tan sólo de manera secundaria, y a los juristas corresponde interpretar los acuerdos establecidos separadamente y elaborar en todo caso normas de acción posible para los hombres de Estado. Una paz por la ley implicaría que las naciones renunciasen a hacer justicia por sí mismas y aceptasen el arbitraje de un tribunal. El jurista se transformaría entonces en hombre político, pues a él correspondería la decisión de solucionar en último recurso. Nada nos asegura que sería más clarividente que

---

(748) R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 626.

el hombre político y que el solo hecho de pronunciar una sentencia pondría fin a los conflictos y a los antagonismos. El derecho contiene también contradicciones y dificultades. Por el hecho de que existe una relación de fuerzas y se halla basado a la vez sobre condiciones materiales, económicas, técnicas, militares, ideológicas, demográficas, religiosas y otras, y en la habilidad de los dirigentes, la potencia es inextirpable. Ciertamente, la relación de las fuerzas es a veces ilusoria, ya que se sobreestima la potencia de una unidad política que sólo la guerra puede medir; pero esto no impide que esta ilusión contribuya a formar una potencia. Sólo la paz deseada es duradera.

Toda paz es la continuación de guerras y batallas anteriores, al mismo tiempo que se organiza en previsión de posibles conflictos. Se basa, pues, en algunos conceptos: por un lado, uno o varios vencedores; por otro, uno o varios vencidos. De esto es imposible hacer abstracción. No es una creación *ex nihilo,* un puro don que las colectividades se hacen a sí mismas, es decir, que no es independiente de la historia ni de las predicciones. No hay una «última» victoria como tampoco una paz en sí; la guerra no es permanente, la paz no es perpetua. Es una ilusión creer que podría establecerse una paz definitiva por el simple conducto de la educación cívica, ya que no es obra de los individuos como tales, sino de los colectividades. Miremos, pues, las cosas de frente: no hay, no puede haber, una paz sólida que no sea llevada por una o varias potencias dominantes que la garanticen. Aparte de los conflictos locales, que son a menudo guerras entre grandes por naciones intermedias (antaño, señores intermedios), y que las potencias dominantes tienen interés en localizar, ya que no controlan el origen y el fin, la paz dura hasta que quieren las potencias: las «grandes» guerras estallan generalmente porque una de estas potencias desea transformar su preponderancia en hegemonía, o bien porque una unidad de segundo orden, al sentirse bastante fuerte, tiende a formar parte del concierto de los grandes.

143. No hay un modelo de paz.

La consecuencia es que no existe un arquetipo ni un tipo único de la paz, sino tantas formas como tipos de relaciones de

fuerzas o de potencias. Se puede adoptar aquí la clasificación de R. Aron (749): paz de equilibrio, cuando una pluralidad de potencias preponderantes tienen también interés en el mantenimiento del sistema internacional y ninguna posee los medios para asegurar la hegemonía; paz por la hegemonía, basada en la superioridad incontestable de una unidad política que posea una fuerza tal que desaliente a los demás Estados para modificar el *statu quo,* al mismo tiempo que les deje una cierta libertad de movimientos y respete su independencia; paz imperial, por absorción, en provecho de una unidad política, de los otros Estados independientes, al mismo tiempo que les permite conservar su fisonomía cultural propia. Estos distintos tipos de paz son susceptibles de adoptar toda clase de apariencias. De este modo, la paz imperial puede, a la larga, transformarse en paz civil interior cuando las antiguas colectividades independientes renuncian a salvaguardar su autonomía, su patrimonio y sus estructuras propias: el imperio alemán, que no era más que un *Staatenbund,* se ha transformado progresivamente en un *Bundesstaat;* también puede convertirse en una paz por la esclavitud cuando el país acaparador reduce por la fuerza y la violencia despótica a sus protegidos a la situación de «naciones cautivas». La paz por el equilibrio puede presentarse bajo el aspecto de una «paz por la satisfacción» si las unidades políticas renuncian a toda ambición territorial, a todo crecimiento de su potencial militar, a toda competición que amenace con poner en peligro la existencia de los demás; también puede adoptar el aspecto de una paz por el terror cuando el equilibrio es precario y sólo se mantiene porque los enemigos virtuales tienen cada uno la capacidad de golpear mortalmente al otro y porque sólo el miedo a represalias intolerables les impide declarar la guerra; también está la paz por la subversión, cuando una de las unidades políticas respeta formalmente las reglas del equilibrio, pero procura derrumbar con maniobras soterradas y sin respeto a la voluntad autónoma de los ciudadanos, el poder establecido en un país extraño para intentar establecer su hegemonía con la complicidad de nuevos dirigentes. Toda clase de motivos entran en juego en el establecimiento de la paz; algunos son nobles, como la voluntad de cooperar, el respeto al

---

(749) R. Aron, *Paix et guerre entre les nations,* p. 157-161.

hombre, la preocupación por la libertad individual; otros, lo son menos, como el cansancio, la indiferencia, el miedo, el interés, etc.

Hobbes tiene razón: los hombres buscan en la paz esencialmente la seguridad y la protección. Para obtenerlos o preservarlos están dispuestos a hacer la guerra, pero también a acomodarse frecuentemente a las condiciones más ilusorias de la paz cuando son inmediatas; a veces se contentan con simples promesas cuando el desorden y las esperas acaban por irritarles, aun a riesgo de añorar luego el haber contribuido ellos mismos a su servidumbre y a su desgracia. ¿Cómo reprocharles esta debilidad? ¿No es, acaso, la mayoría de las veces, el contrapeso de la debilidad de los políticos, de los hombres del gobierno, así como de los que forman la opinión? Tomemos un ejemplo reciente, el del «alivio cobarde» después de los acuerdos de Munich (1938). Aquella «paz» fue largamente aplaudida. Las otras soluciones desviaban la elección. Por un lado, a izquierda y derecha, algunos hombres y observadores políticos, de los cuales muchos habrán sido pacifistas, se hacían abogados de un belicismo sin medios; por otro lado, gobiernos vacilantes y medrosos, después de haber hecho orgullosas declaraciones sobre su voluntad de resistencia, aceptaron el hecho consumado. Muchos hombres clarividentes acumularon, en aquel momento, los errores de apreciación, y los pueblos fueron, casi instintivamente, hacia la solución que en medio de la indecisión general podía llevarles la seguridad inmediata. Por superficiales que puedan ser estas observaciones, pues no es éste el lugar para volver a comenzar la polémica que aquel acontecimiento suscitó posteriormente, nos ayudan sin embargo a comprender por qué los hombres llegan a aceptar cualquier paz por cansancio. Naturalmente, desean una paz que, además, les aporte las ventajas y las maravillas que el idealismo teórico les anuncia, pero en primer lugar desean la seguridad. Independientemente de todo lo que los ejemplos históricos pueden enseñarnos, hay que buscar las razones profundas de esta actitud.

Siempre es para la minoría de los humanos para la que vale la palabra orden: político, en primer lugar. Esto es igualmente cierto para las otras fórmulas: artístico en primer lugar, científico en primer lugar, etc. La actividad política no es más que una entre otras. Ciertamente, el hombre es un animal político; pero esta ca-

racterística no lo define exhaustivamente. Despliega su actividad en todos los dominios: economía, técnica, arte, ciencia, religión, educación, etc. No puede perder su tiempo en querer salvar sin cesar la paz, ni tampoco, cuando reina, procurar remediar sus debilidades para instaurar una paz mejor y más radiante, y tras ésta, una mejor todavía, y así sucesivamente. Le basta, la mayoría de las veces, con que la seguridad esté asegurada para que pueda dedicarse a las tareas que más le apasionen. Para poder interesarse en ciertos problemas, en ciertos dominios, necesita soluciones, a veces realizadas en otros campos. Un mismo hombre, salvo raras excepciones, no puede a un tiempo volver a interrogarse sobre la ciencia, la política, la economía, la moral, la religión, el arte o el derecho, pues de otro modo, se condena a una perpetua interrogante, generalmente sin provecho y sin progreso. Esto no quiere decir que, a un tiempo, hombres distintos no puedan interrogarse sobre el conjunto de los valores de una civilización; sin embargo, aquel que introduce la duda, la incertidumbre y la hipótesis en uno o algunos sectores de la vida humana, necesita solidez, seguridades y confianza en otros que, a su vez, son motivo de preguntas por parte de distintos teóricos o prácticos. La superstición filosófica de los problemas desdeña demasiado la salubridad y la utilidad de las soluciones. Para la gran mayoría de los hombres, la paz no tiene otro significado que llevar la seguridad de una solución a un determinado sector de la vida.

Estos propósitos no son desengañados, sino eficaces. Lo posible no es siempre seductor. ¿Para qué exigir el máximo, cuando resulta tan difícil alcanzar el mínimo: la seguridad? Desgraciadamente, por el hecho de que la paz puede tomar varios aspectos, el combate por la paz toma frecuentemente el aspecto de una rivalidad entre las distintas maneras de concebirla. En este juego, la caza se hace más importante que la presa. Seguramente, es un error oponer la potencia a la justicia y a la libertad, pues toda libertad es una señal de potencia, al igual que el ejercicio de la justicia. La cuestión, entonces, no es saber si la justicia o la libertad garantizan mejor la seguridad que la potencia, sino utilizar la potencia al servicio de la libertad, de la justicia y de la paz. En vez de saltar imaginariamente por encima de las generaciones venideras para situarse de pronto en el seudo-fin de la historia, importa

primero reconocer las virtudes de la potencia. En ese momento, es posible percatarse mejor del problema que se ha planteado a todas las épocas, aunque lo creamos siempre nuevo: ¿cómo conciliar los imperativos de la seguridad particular de cada unidad política y las aspiraciones a la seguridad colectiva? Las ciudades griegas han procurado en vano resolver este problema. La Iglesia del Medievo tampoco logró solucionarlo.

144. La paz en forma.

La seguridad colectiva no garantiza automáticamente la de cada Estado en particular, sea que los miembros de la organización no aprecien de la misma manera el peligro que amenaza a uno de ellos, sea que, en caso de conflicto agudo o armado, se separen ellos mismos en dos campos, que sostenga cada uno a uno de los enemigos. Los fracasos de la S. de N. y de la O.N.U. son significativos a este respecto. Ciertamente, los programas políticos exigen una «verdadera» seguridad colectiva. Pero, ¿cuándo es verdadera esta seguridad? Desde el momento en que el mundo está dividido en una pluralidad de unidades políticas independientes, dueñas de su política extranjera, un sistema internacional de seguridad siempre será precario. La definición de la agresión y la determinación del agresor chocan contra dificultades inextricables e insuperables. Un agresor, culpable jurídicamente, puede tener razón políticamente o a la larga. La seguridad colectiva exige el mantenimiento de un *statu quo*, que puede ser justo o injusto; pero, ¿todos los Estados están dispuestos a admitirlo? Con política de corto alcance o no, los Estados son más sensibles a un conflicto que se desenvuelve en su área geográfica y toman a veces posiciones contradictorias según los combates se desarrollen en la proximidad de sus fronteras o lejos de ellas. Pueden idearse otras hipótesis que nada tienen de gratuito, por ejemplo, la siguiente: «si el Estado agresor es tan fuerte como la coalición de los Estados defensores del derecho, la seguridad colectiva implica la generalización de una guerra tal vez susceptible de ser limitada o localizada, y corre el riesgo de desembocar en una guerra general y total» (750). De todas formas, cualquier conflicto de alguna envergadura ame-

(750) R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 572.

naza con arrastrar a la organización internacional a tal guerra. ¿Cómo arreglar la cuestión de las fuerzas militares puestas a disposición de aquella organización para hacer ejecutar sus decisiones, a condición de que sean claras? ¿Cuál es la potencia atómica que aceptaría entregar al organismo ejecutivo de la seguridad colectiva su armamento termonuclear? Semejante traspaso, ¿no ofrecería más riesgos que seguridad? Por estas y otras razones, los Estados siguen manteniendo su propia defensa nacional al mismo tiempo que se adhieren a la organización internacional. Los dos sistemas tienen sus ventajas y sus inconvenientes. Son bien conocidos, pues constituyen uno de los temas centrales de todo análisis de las relaciones internacionales; no es preciso, por tanto, enumerarlos aquí. La dificultad esencial reside en el siguiente contraste: las organizaciones de seguridad colectiva son, más que otra cosa, construcciones jurídicas, muy razonables por cierto, pero contienen toda clase de cláusulas de evasión, que finalmente paralizan la acción, mientras la verdadera potencia pertenece individualmente a los miembros. Existe, pues, de un lado, una seguridad jurídica sin medios para asegurar la defensa colectiva, y por otro, la potencia, que no se preocupa de las recomendaciones de la organización o de su legalidad. ¿Qué es el derecho sin la fuerza? Se comprende que, en estas condiciones, uno y otro de estos dos sistemas comparten los favores de la opinión, según se ponga el acento sobre las aspiraciones hacia una justicia internacional, o bien sobre la realidad de la potencia. El resultado es que, aun reconociendo la importancia de la interdependencia de los Estados, cada unidad política procura utilizar la organización internacional en provecho de su potencia o para disminuir la potencia de los demás.

Podemos preguntarnos si el camino más eficaz para asegurar una paz duradera, aunque no definitiva, depende verdaderamente de la solución de la alternativa: ¿defensa nacional o seguridad colectiva? Una cosa parece cierta: al igual que la paz civil o interior, la paz internacional tiene como base el orden. Las épocas históricas de estabilidad y de paz relativa confirman este hecho. Pero también es verdad que aquellas épocas son menospreciadas, no solamente por los pacifistas revolucionarios, sino también por todos los que tienen un pensamiento ideológico y no político de la paz. Todo ocu-

rre como si se contentaran con querer la paz, pero no las condiciones elementales de su establecimiento. Así, encontramos de nuevo un problema que en varias ocasiones atrajo nuestra atención: el problema de las normas y de las formas. De todas maneras, no es propio únicamente de la paz, sino de la mayoría de las nociones políticas, como la autoridad, la libertad, la justicia o la igualdad. Los que no aceptan otra libertad y otra paz que las que corresponden lo más adecuadamente a ciertas normas ideales, se hallan también muy a menudo dispuestos a sacrificar la libertad y la paz virtualmente existentes, pero con las inevitables imperfecciones y defectos de cualquier cosa realizada de manera concreta, en lugar de aquello que parece idealmente impecable y deseable, con el riesgo de provocar el mayor desorden, que llevará consigo, no solamente el naufragio de sus ilusiones, sino también la desaparición de las condiciones mínimas de libertad y de paz. Una vieja experiencia, raras veces desmentida, nos enseña que el escepticismo, el desprecio y el cinismo acompañan generalmente al fracaso de las ideas sublimes. Se achaca entonces al ideal, así despreciado, las deficiencias de su propio juicio. Los pesimistas suelen reclutarse entre los optimistas decepcionados. Esto no significa que la humanidad tenga que contentarse con lo adquirido y renunciar a explotar y mejorar sus conquistas. ¡Todo lo contrario! Sin embargo, antes de exigir lo mejor, hay que asegurar el bien, y antes de lanzarse tras los fines, hay que disponer de los medios apropiados. Existen satisfacciones en otras partes que en la totalidad y la perfección. No es elogiar la vulgaridad el encontrar un sabor en la libertad y la paz relativas, pues humanamente estas nociones dependen de las situaciones, se determinan por relaciones existenciales y no de manera absoluta. Toda relación exige el orden y las formas.

¿Normas o formas? No se trata de hacer sustituir por ésta la anterior alternativa. Las normas son necesarias, a la vez para orientar la acción política y para impedir a los hombres adormecerse en la paz, del mismo modo que los fines son indispensables, ya que la humanidad se aburriría en una paz sin promesas ni esperanza. En este sentido, no hay «buena» paz sin promesas ni fines. El error consiste en edificarla únicamente sobre normas o fines, es decir, únicamente sobre el deber-ser. Mediante las formas, por el contrario, se vuelve vida, participa del ser, pues no hay vida sin formas. La

paz perpetua o de los pacifistas es una paz normativa, puramente lógica, extraña a las realidades de la existencia concreta, a los antagonismos, a las contradicciones, a las tensiones y, más generalmente, a los conceptos de la naturaleza humana. Es una idea que sólo tiene sentido en lo puro inteligible. Por el contrario, vivimos una historia polémica; en estas condiciones, nunca es factible sino construir la paz más larga posible, en la medida en que los hombres sean capaces de establecer y mantener un orden internacional coherente. Decir esto no es tener superstición por el orden, sino reconocer la condición fundamental de la paz. De todas formas, no hay contradicción entre el orden y el progreso. Ningún orden humano es eterno. Mientras los Estados estén de acuerdo sobre un concepto determinado del orden internacional, y lo respeten, la paz durará, por lo menos como paz relativa. Pero ésta muere en cuanto aquél se derrumba, es decir, que las convenciones y las formas reconocidas se vuelven caducas. Tampoco hay que hacerse una idea unilateral de aquel orden y dar a la paz una base puramente económica, exclusivamente jurídica, o bien exclusivamente religiosa. Es tarea de la política encontrar formas convenientes, susceptibles de introducir la coherencia en las relaciones entre las distintas esferas de la actividad humana.

Hablábamos anteriormente de una «guerra en las formas», es decir, de una transformación de la lucha en combate, ya que la lucha sigue siendo inherente a la política. Correlativamente, la paz, desde el momento que es continuación de la política, exige las mismas condiciones. Si la paz perpetua parece utópica, porque la política es una esencia humana y la acción no se aparta de la voluntad de potencia, de las contradicciones y las tensiones que provienen de ella, la paz en las formas nada tiene de quimérico. Más exactamente, las guerras no hacen más que sucederse y se vuelven cada vez más atroces cuando el respeto a las formas se ha perdido. Una guerra en las formas supone, pues, una paz en las formas.

Resumiendo: llamamos paz a la situación política movediza determinada por la existencia de una relación de fuerzas consagrada en principio por uno o varios tratados entre las unidades políticas, pudiendo éstas modificar la relación de las fuerzas con nuevos acuerdos y negociaciones destinados a solucionar los conflictos,

las reivindicaciones y las luchas que nacen normalmente a medida de la evolución de cada colectividad y de todas en conjunto.

Resulta de este análisis que la paz se establece entre los Estados en la enemistad. ¿Con quién establecerla, sino con los enemigos? No es necesario, en efecto, establecerla entre amigos, ya que, por definición, mantienen relaciones de concordia y de acuerdo, es decir, que es totalmente absurdo establecerla entre amigos, ya que esto implicaría que no lo son. Por consiguiente, la paz adopta un sentido característico si, como contrapartida, los actos de hostilidad están, a su vez, netamente caracterizados política o jurídicamente. Una guerra larvada o, como se dice hoy en día, «subversiva», tiene necesariamente como corolario una paz inestable, «podrida», sin formas. Pero, sobre todo, una paz que se presentara como una amistad entre todas las naciones, por negación o no reconocimiento del enemigo, constituiría una ausencia de sentido político.

Estas explicaciones nos ayudan también a comprender en qué sentido la relación amigo-enemigo es el presupuesto de la conservación de las unidades políticas. Si la política pudiera alcanzar y realizar plenamente su meta mediante la instauración de una amistad total y definitiva entre los pueblos y las naciones, lo político se suprimiría seguramente. La amistad política acabada significa, pues, la negación de lo político, que seguirá subsistiendo mientras existan enemigos, lo que significa mientras la humanidad siga dividida en una pluralidad de Estados o grupos que pueden considerarse ora como enemigos, ora como amigos. Esto lo presintió Marx sin llegar a formularlo claramente en los pasajes dedicados al comunismo futuro, que tanto desconciertan a sus exegetas. En particular, el texto citado a menudo, de los *Manuscritos de 1844:* «El comunismo plantea lo positivo como negación de la negación; es, pues, el momento real de la emancipación y de la toma de posesión del hombre; el momento necesario para el desarrollo venidero de la historia. El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del próximo futuro, pero el comunismo no es, como tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana» (751). Contrariamente a lo que se dice, este pasaje no está en

(751) K. MARX, *Manuscrits de 1844,* París, 1962, p. 99

absoluto en contradicción con el resto del marxismo, pues el comunismo sigue siendo una doctrina particular, capaz de suscitar enemigos, aunque se presente como la última etapa que llevará a los hombres a la amistad del género humano, en el sentido de la sociedad puramente asociativa del *Manifiesto del partido comunista,* donde el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos». En otras palabras, para Marx, la amistad pura del hombre con el hombre será, no solamente la negación de lo político y de toda enemistad, sino también de todo particularismo, sea filosófico o histórico, incluido el del comunismo. En efecto, éste sigue siendo mediación; no es la epifanía de la reconciliación. Naturalmente, se trata de una visión puramente profética llamada a poner fin, en teoría, no sólo a la política, sino a toda la experiencia y a toda la historia humana; sin embargo, demuestra negativamente que, si lo político llegara a realizar su fin, se negaría a sí mismo. Se convertiría en una actividad inútil, ya que la amistad consumada le haría perder su razón de ser.

Mientras dure la experiencia humana, lo político conservará todos sus derechos y la enemistad quedará al acecho detrás de todas las relaciones entre unidades, grupos o partidos políticos. Por consiguiente, las guerras continuarán matando a todos los enemigos que puedan; nunca suprimirán la enemistad en el mundo. Pero tampoco la paz será nunca la amistad plena y auténtica que anhela ser; seguirá siendo un equilibrio entre las enemistades.

Tercera parte

LA FINALIDAD DE LO POLITICO

INTRODUCCIÓN

DE LA ACCION POLITICA

145. El antagonismo de los fines.

El tercer momento de la descripción de una esencia consiste en aclarar su meta específica y, circunstancialmente, su o sus medios específicos. Se trata evidentemente de definir aquí la meta de lo político, que corresponde conceptualmente a la noción y a los presupuestos que hemos analizado en las dos partes anteriores. Como específica de la esencia de lo político, la meta debe seguir siendo la misma, sea cual sea la colectividad o el país, es decir, ser invariable en el tiempo y el espacio, e independiente de las contingencias, de las ideas dominantes de una época, así como de las doctrinas o partidos que pretenden sucesivamente mandar sobre la actividad política. Sea el régimen liberal o socialista, democrático o tiránico, sea el Estado pequeño o grande, se trate de una tribu, de una ciudad, de un Estado o de un imperio, debe permanecer conceptualmente inmutable, de la misma forma que los presupuestos que la condicionan. La determinación clara, precisa e unívoca de esta meta, así como de los medios específicos de lo político, choca contra tres series de dificultades.

La primera tiene como origen el equívoco de la noción de finalidad. Hemos insistido ya varias veces sobre la pluralidad y el antagonismo de los fines. La sociedad política, ¿tiene como tarea establecer y preservar la libertad, o bien instaurar la igualdad, o bien hacer reinar la justicia, o bien garantizar la seguridad de sus miembros? ¿Es posible dar al mismo tiempo satisfacción a todas estas

aspiraciones? Desde el momento que la libertad no es en absoluto la misma cosa que la igualdad, y que la una no podría sustituir a la otra o hacer uso de ella, la posibilidad de un conflicto le es inherente y amenaza con estallar en cuanto se concede prioridad a una o a otra. ¿No es cierto que la edificación de una sociedad igualitaria va acompañada, en general, si no necesariamente, de una limitación de la libertad individual y de las libertades públicas, e incluso de un cierto desprecio por ellas? Una sociedad igualitaria, ¿es realizable? ¿Cómo conciliar los imperativos de la justicia y los de la seguridad? No sólo las urgencias avivan sin cesar los conflictos, sino que en ellas mismas, es decir, conceptualmente, son ya divergentes. En resumen, no es cierto que lo justo sea siempre útil, ni que lo útil esté siempre en armonía con las exigencias morales. Intelectualmente, es cierto, no existen dificultades para combinar todos estos fines, confundir los conceptos e identificar, por ejemplo, lo verdadero, el bien y lo bello; en el nivel de la acción, por el contrario, no se podrían descuidar impunemente las desviaciones y las necesidades, las pasiones y las ambiciones humanas, las impaciencias y las locuras. Una actitud olímpica puede considerar todos estos incidentes como «peripecias», pero su repetición y su peso global retrasan y a menudo impiden la realización de los proyectos teóricos, si no desvirtúan su sentido en el curso de la misma empresa. Toda política, como dice Alain, es «un juego de las políticas» (752), y por este hecho es absurdo hacer política contra la política. Es muy astuto por parte de un candidato en el poder presentarse como un hombre no político, únicamente preocupado del servicio y de la salvación del país, pero ¿qué es lo que hay que pensar de los que creen sinceramente que una vez alcanzado el poder ya no harán política, que tomarán sus distancias frente a las maniobras, intrigas, pactos y otros equívocos? Desear el poder, ejercerlo, es hacer política, en el sentido peyorativo y laudativo de la palabra, y todos los sofismas y argucias no llegarán a modificar esta situación de hecho. No existe ni nunca existió una política absolutamente pura, absolutamente recta, absolutamente desinteresada, al lado de otra que sería irremediablemente corrompida, ruin y deplorable. La historia no da ejemplos de un hombre de Estado que, en el ejercicio

(752) Alain, *Politique*, p. 272.

de su cargo, haya permanecido siempre apartado del llamado juego político; solamente existen algunos que, por inconsciencia, creen que escapan de ello. Esto no significa que todo hombre político sea fatalmente un «político», o bien que habrá de reducir la política a maniobras de «pasillos», de chantages y de injustos favores, sino que, ocasionalmente, todo hombre político se presta de manera inevitable a este juego y lo utiliza, sin sucumbir necesariamente a ello. La verdadera culpa consistiría en hacer pasar, como a menudo ocurre, estas maniobras y regateos como la meta de la política. Sea como sea, existen, sin embargo, muchas posibilidades de que este equívoco persista a pesar de todas las denuncias.

Aquel que estime que su vocación consiste en sacrificarse a la causa pública no puede hacer otra cosa que convertirse en un hombre político, lo que supone una cierta ambición política. No es suficiente decir: yo soy el hombre de la situación, para que se abran automáticamente las puertas del poder. Por el contrario, cualquier pretendiente al poder choca inevitablemente contra otros candidatos o contra el gobierno en funciones; entra, pues, necesariamente en lucha con competidores, lo que implica la presencia de partidarios y militantes, una acción de propaganda, maniobras, duplicidad, intrigas..., por hermosa que sea la causa de la que cada uno de los candidatos se hace defensor. ¿Cómo distinguir en aquel embrollo de servicios, generosidades, ambiciones, rivalidades, ideales y doctrinas, la verdadera meta de lo político? ¿Consiste en hacer triunfar una idea o un hombre el lograr una colectividad potente o feliz? ¿Se trata de transformar la sociedad, o solamente de gobernar, administrar felizmente el país? ¿Qué querían, por ejemplo, los milicianos anarquistas durante la guerra de España, cuando, en nombre de sus principios, no aceptaban obedecer a sus jefes regulares del ejército republicano y se negaban a hacer trincheras con el pretexto de que un trabajo de este tipo era un signo de humillante cobardía? (753). ¿Querían salvar la república, o únicamente hacer triunfar sus principios, por lo menos de manera provisional? Tomemos el ejemplo de un partido gubernamental: el partido socialista. Su meta es, en primer lugar, tomar el poder, pero también instaurar el socialismo y, finalmente, garantizar la seguridad de la colectivi-

(753) HUGH THOMAS, *La guerre d'Espagne*, París, 1961, p. 256.

dad. De hecho, todas estas metas son políticas; pero, ¿constituyen la meta de lo político? Los no socialistas nunca admitirán que pueda consistir en la instauración del socialismo. A la inversa, los socialistas no aceptarán que pueda reducirse a una simple gestión de asuntos públicos. En este último caso, ¿no confunden función y fin? ¿Se puede identificar la meta con la suma de las funciones ejecutivas, legislativas, judiciales, administrativas, económicas, etc.?

Sucesivamente, las doctrinas políticas, las ideologías, los partidos y las ideas dominantes de una época proporcionan a la actividad política una u otra de las metas que acabamos de enumerar: la lista no es restringida. En efecto, existen también familias de espíritus en política, y para atenernos a la época contemporánea, caracterizada por la división de los grupos en los de derecha y los de izquierda, se puede afirmar que la derecha considera preferentemente la meta de la política bajo el aspecto de una gestión sana y prudente, de una administración competente, de la seguridad nacional, mientras la izquierda, llevada hacia el ideal y el progreso, piensa sobre todo en una transformación de la sociedad, a pesar de que no deja de discutir sobre el modelo que imitar. En el fondo, la izquierda está tan dividida sobre la naturaleza del ideal y sobre la acción revolucionaria como la derecha sobre las reformas por hacer o por no hacer. Hay que ser prisionero de la época para no darse cuenta de que la oposición entre la izquierda y la derecha no tiene nada de específico y que no es, en el fondo, sino la traducción ideológica de lo que Guillaume Apollinaire llama, en *La Jolie Rousse*, la eterna y larga querella entre la tradición y la aventura. Podría preguntarse con justicia si la meta de lo político es realmente unívoca, y si no hay varias metas. Si así fuera, ya no se podría hablar de lo político como de una esencia, sino como de una pura dialéctica de fuerzas, de potencias basadas o no en distintas ideas.

Igualmente, se observa que la política utiliza los medios más diversos: la fuerza, la astucia, la violencia, la legalidad, la persuasión, etc. ¿Se puede, en estas condiciones, hablar de un medio específico: la demostración, y la religión por el culto? Hasta el mismo vocabulario sigue siendo confuso y equívoco: ¿existe diferencia entre las nociones de meta, fin, objetivo? Y si la hay, ¿cuál es? La incoherencia terminológica tal vez sea sólo el reflejo de un desorden del espíritu, pero, por el contrario, la determinación precisa de

los significados ayudará tal vez a poner orden en las cosas que designan. Emplearemos más adelante este último camino para tratar de aclarar un tanto el terreno tan turbio de la finalidad política.

146. La indigencia de la filosofía de la acción.

La segunda serie de dificultades tiene su origen en la oscuridad de la acción concreta. La preocupación por obtener un resultado inmediato en una empresa particular, oculta la meta más lejana, de modo que lo que no es sino una etapa en la actividad política global, acapara toda la atención y todos los esfuerzos y eclipsa la visión de la meta de lo político. Su comportamiento se amolda a las circunstancias, y en el calor de la acción, atareado en romper resistencias inmediatas y en luchar sobre puntos particulares, se olvida de la intención inicial. Como cualquier acción, la acción política tiene un sentido, ante todo existencial, es decir, que a fuerza de enfrentarse con lo concreto ondulante, contingente e incidente, llega a veces a descuidar lo esencial. Son más bien raros los hombres políticos que sepan dominar el detalle, solucionar las situaciones concurrentes, no sólo en función del acontecimiento inmediato y de la urgencia, sino de su objetivo verdadero. Toda la dificultad consiste en conciliar la ojeada capaz de aprovechar las circunstancias y la distancia que domina el conjunto. Desde este punto de vista, es justo decir que el autor de una nueva doctrina no es siempre el más capacitado para aplicarla materialmente. Todo el mundo sabe, pero todo el mundo simula ignorarlo, que no se obra como se piensa.

La acción no es únicamente oscura, sino que contiene también una gran parte de irracionalidad que irrita el esfuerzo explicativo. Como el zorro de la fábula, que al fin encontró demasiado verdes las uvas que no podía alcanzar, el filósofo tiende a justificar de la misma manera su renuncia ante el esfuerzo que lleva consigo el análisis de la acción. No es extraño que, en estas condiciones, toda reflexión sobre esta noción se reduzca, en general, a una simple casuística, adornada, llegado el caso, con algunas indicaciones más profundas, pero dispersas. Algunas veces, uno u otro hombre de acción, tales como Napoleón, Lyautey, Lenin o De Gaulle (*Le Fil de l'Epée*), nos han entregado, al azar, sus propias reflexiones, que

desgraciadamente los lectores o los partidarios transforman de manera desconsiderada en preceptos dogmáticos.\Sin embargo, por interesantes que sean aquellas confidencias, aquellas observaciones y aquellos documentos, no constituyen un análisis sistemático de la acción en general. No hay duda de que el método leninista, por ejemplo, aplicado inteligentemente, es fascinador, a la vez por su eficacia y su dureza, pero aporta tan sólo algunos elementos para una filosofía de la acción en general, pues, en sí mismo, es una meditación sobre un tipo determinado de acción, la acción revolucionaria, en una perspectiva también determinada, la del marxismo. Sea como fuera, el hecho merece ser señalado: no existe una filosofía de la acción como existen filosofías del conocimiento. La epistemología ahogó a la praxiología. Esto no tiene nada de extraño. El hombre con conocimientos es naturalmente llevado a prestar atención al conocimiento, mientras el hombre de acción actúa sin tratar de describir la acción. Todo lo más, algunos filósofos, en particular Descartes y Alain, nos han proporcionado diversas indicaciones valiosas y penetrantes, pero dispersas. A falta de una filosofía de la acción, en general, en cambio se ha escrito mucho sobre la acción moral; menos sobre la acción política. Para colmo del absurdo y la hipocresía, los poco temerarios Maquiavelo, R. Michels, Pareto y algunos más, que tuvieron el valor de lanzarse a un análisis positivo de la acción política, están condenados a la indignidad intelectual por muchos especialistas de la política: como si a los hombres les horrorizara el saber cómo actúan realmente. Es cierto que existe un verdadero prejuicio contra el análisis fenomenológico de la acción en general y de la acción política en particular. Para no incurrir en la reprobación casi unánime, el valiente debe protegerse y hacer acto de obediencia a una capilla, un partido o una doctrina de moda, antes de arriesgarse a examinar problema tan delicado. En resumen, siempre el prejuicio intelectualista del deber-ser y del método de justificación fue tan grande que logró la mayoría de las veces dar suplicio a las veleidades de la fenomenología de la acción, a riesgo de encontrar toda clase de excusas para quienes, sea cual sea el campo, lograron realizar los proyectos de la «hermosa» teoría. Toda esta lucidez se encuentra llena de contradicciones, ya que la realidad existencial es equívoca; lo que no impidió a Proudhon caer a su vez en la rutina común y resumir de una manera

extraordinaria la opinión general: «La acción, tenéis que saberlo, es la idea; y existe bastante acción cuando se vierten en la atmósfera intelectual los gérmenes de la sociedad futura» (754). Los sueños, las ficciones y, a veces, las utopías, ocupan el lugar de la teoría de la acción. En cuanto a saber cómo la acción procura realizar concretamente los fines y las promesas, el filósofo no se preocupa de ello; se lava las manos, es decir, se contenta con protestar o polemizar. El espíritu que sólo es espíritu es ciego; los ojos pertenecen al cuerpo.

Como ya hemos indicado, corresponde a la esencia de lo político el ser acción. Evidentemente, no es éste el lugar adecuado para hacer filosofía de la acción, en general; sólo pueden trazarse sus grandes rasgos. Convendría, en primer lugar, analizar la acción, es decir, describir la motivación, razones e intenciones, la relación fundamental de los medios y del fin, examinar el problema de la eficacia y de las consecuencias que pueden ser previsibles e imprevisibles, y plantear así la cuestión de la responsabilidad que el compromiso simplemente intelectual ha desviado, hoy en día, de su verdadero sentido. Se trataría, en segundo lugar, de analizar el desenvolvimiento de la acción con todas las correlatividades de la previsión y la casualidad, de la audacia y la prudencia, de la espontaneidad y la experiencia, de la seguridad y el riesgo, de la selección y la necesidad, del juicio y la pasión, de lo posible y lo permitido, de la abstracción que proviene de la palabra, de los conceptos y las ideas, y de la ejecución concreta. Se vería entonces que el éxito inmediato y espectacular se obtiene muy a menudo en detrimento de la eficacia real; que la «acción descubre oportunidades que la inacción hubiera dejado en la oscuridad» (755); que el desarrollo mismo de la empresa hace aparecer posibilidades, perspectivas y resultados en los que no se había pensado, y que la ejecución encuentra en sí misma posibilidades susceptibles de fortalecer los medios suplidos en principio. Se verá también que cualquier acción implica reacción, que levanta constantemente contradicciones, de las que luego se nutre. Se podría asimismo valorar la importancia de la

---

(754) P. J. PROUDHON, carta del 24 de enero de 1852 a Ch. Edmond, *Correspondance de Proudhon,* t. IV, p. 197.

(755) MAQUIAVELO, *Histoires florentines,* lib. VI, cap. XIII, ed. de la Pléiade, página 1.245.

experiencia, de la que se mofan aquellos que no la tienen, o por lo menos todavía no la poseen; pues es preciso haber adquirido experiencia para comprender su valor, del mismo modo que hay que haber salido de un error para ser capaces de reflexionar sobre él. Se podría entender entonces el fracaso y su significación. Se comprendería, en fin, que existe una embriaguez de la acción y que el éxito induce a la acción por la acción, es decir, que después de haber cumplido lo que es necesario, útil, el hombre es también llevado a hacer lo que es nocivo, peligroso e inútil. En último término, habría que analizar los distintos tipos de acción: moral, económico, político y otros.

Una vez más, la filosofía de la acción constituye un tema tan amplio, que el desarrollo y las explicaciones desembocarían en otro libro distinto al que estamos escribiendo, sobre todo porque las indicaciones que acabamos de hacer siguen siendo fragmentarias. En efecto, un análisis detallado llevaría consigo aún otros problemas, como los del carácter existencial de toda obra, la confrontación entre pensamiento y acción y, por consiguiente, del hombre de acción y el intelectual, de la insolencia del doctrinario que, por ser espectador, lo sabe todo mejor, olvidando las palabras de Saint-Just: «la fuerza de las cosas nos conduce tal vez a resultados en los cuales no habíamos pensado». Un conflicto provoca otros conflictos, de manera que se puede hablar de una maldición que pesa sobre la acción: no se obtiene al final sino lo que se dio al principio, pero si al principio, sea por descuido, sea por prisa o avidez, no se vieron con lucidez los verdaderos datos, se obtiene en general un resultado en contradicción con la intención inicial. En el curso de nuestro análisis de los presupuestos hemos sido llevados a tratar varios de estos puntos, además de otros, como el compromiso o la necesidad de prever lo peor, que son elementos determinantes de la actividad política. No volveremos sobre este tema.

Siempre sucede que la ausencia de una reflexión sobre la acción, en general, y sobre la acción política en particular, desvía al politólogo del interrogante sobre la meta y el medio específicos de lo político. Prefiere refugiarse en el deber-ser, en el reino de los fines, en la crítica sarcástica o en los juicios que son los consejos, creyendo, con toda buena fe, hacer un análisis positivo. Este exige

que se haga una verdadera conversión de nuestra inclinación natural, que nos lleva a ver las cosas esencialmente bajo el ángulo del deseo.

147. La política, ¿es una actividad «sui generis»?

La tercera y última dificultad no es extraña al problema como las dos anteriores, pues concierne directamente a la esencia de lo político: ¿da éste lugar a una actividad *sui generis*? Es evidente que, en el caso de una contestación negativa, no habría fin ni medio específicos de lo político, ni, más generalmente todavía, esencia de lo político. Sobre todo hoy en día, bajo la influencia de ciertas corrientes socialistas, del marxismo y del anarquismo, ha tomado cuerpo la objeción: lo político no será más que un reflejo, una superestructura de lo económico, de manera que la revolución bienhechora que se lleve a cabo en este último dominio significará la debilitación y desaparición de lo político, ya que no tendrá objeto ni significado después de la desaparición de toda lucha. El argumento se presenta a veces bajo otra forma, menos doctrinal: no se podría concebir la actividad política de una manera abstracta independientemente de una economía que regularizar, de finanzas que regentar, de una justicia que hacer, de un ejército que mantener, de tratados que establecer. En resumen, no habría una decisión propiamente política, sino solamente decisiones concernientes a la economía, las finanzas, el ejército, la justicia, la diplomacia, etc.

Se pierde el tiempo al querer refutar ampliamente la primera objeción, ya que de entrada, pone entre paréntesis la experiencia y la historia real, es decir, abandona el terreno en el momento en que la argumentación tiene sentido, para refugiarse imaginativamente en un porvenir indefinido y condenar, en nombre de una construcción puramente ideal, la realidad. ¿Qué se puede responder a aquel que recurre a lo no existente y a la ficción, contra lo existente; que rechaza, en nombre de un seudo-humanismo, lo que el hombre vive y siempre ha vivido; que niega la historia en nombre del historicismo, la ciencia en nombre del cientismo, la economía en nombre del economismo? Esta objeción no se basa en una hipótesis crítica, sino en una simple creencia de orden milenario. ¿Para qué, en estas condiciones, oponer lo que es y siempre ha sido, a las afirmaciones

gratuitas concernientes a lo que, según la doctrina, debería ser? ¿Para qué demostrar que el Estado socialista posee también una policía, jueces, un ejército, ministros, una burocracia con cualidades y defectos iguales a los de las instituciones de los demás países, ya que se respondería, con un simple acto de fe, que aquel ejército no debe tener el verdadero papel de un ejército (salvo en caso de necesidades transitorias), sino que está destinado a suprimirse a sí mismo, y así sucesivamente, con la policía, la burocracia, etc.? En cuanto a los elementos positivos de esta tesis, sirven solamente para justificar una filosofía monista más, es verdad que con carácter dialéctico; es decir, para afirmar que, en último análisis, todo se reduce a lo económico, como otras teorías procuran reducir en último análisis la totalidad a lo religioso, a lo ético, a lo psicológico, etcétera.

La segunda objeción es aparentemente más sólida. Sin embargo, tiende a negar la existencia del dominio político, el de la autonomía de lo público. No es preciso insistir de nuevo sobre esta cuestión, analizada en los anteriores capítulos. Pero, ¿qué pensar de una filosofía de la religión que negase el carácter *sui generis* de la vida religiosa para reducirla a una suma de actos del culto, de ritos y de ceremonias, y que descuidara la fe, la distinción de lo profano y lo sagrado, y la idea de Dios? ¿Qué pensar de una filosofía de la moral que redujese esta última a una pura casuística del deber hacia sí mismo y de los demás, hacia la colectividad política y económica, hacia la familia, y descuidara los problemas de la conciencia, de la libertad, de la responsabilidad y de la distinción entre el bien y el mal? Pues no es otro el modo de proceder de esta objeción a lo político. En efecto, esta interpretación es esencialmente atomística. Disuelve la unidad de la autoridad de una colectividad política en una multiplicidad desparramada y discontinua de decisiones, o bien ignora la fuente de la autoridad (la unidad política) de donde provienen las decisiones, para considerar únicamente la diversidad de objetos (finanzas, ejército, diplomacia, justicia, economía, etc.) a los cuales se refieren. Un gobierno tiene una realidad como institución, no es solamente una colección de ministros; de igual manera, una administración no es simplemente un conjunto de servicios. Esta interpretación sólo ve los ministros y no el gobierno, las decisiones y no la autoridad, el procedimiento

y no la institución, las funciones políticas y no la meta de lo político, los atributos del Estado y no el Estado (756). En otras palabras, no se puede disociar la política de la continuidad de una colectividad, de su unidad concretada en un Estado soberano, de la existencia de un gobierno, de las relaciones del amigo y enemigo, o de lo privado y lo público, pues de otro modo las decisiones concernientes a la diplomacia, el ejército, la justicia o la economía, carecerían de sentido y de consistencia.

148. La decisión.

En el centro del debate se encuentra la cuestión de la decisión. En general, se estudia esta noción desde el punto de vista psicológico y filosófico, como uno de los momentos de la voluntad, aquel que suprime la indeterminación y precede a la ejecución con su séquito de consecuencias (757). También a este nivel aparece ya como una manifestación de la potencia, por el hecho de hacerse poder al romper con las vacilaciones del saber. Tomar una decisión es manifestar una autoridad y no afirmar una verdad, tanto más cuanto que lo que parece racionalmente verdadero no es necesariamente práctico o útil razonablemente. Una decisión es extraña a toda implicación (758), es decir, no proviene necesariamente de normas, leyes, de un programa o de decisiones anteriores. Es unitaria en sí misma, y extrae su fuerza de la voluntad que la anima. Una vez otorgada una constitución, no pueden preverse las determinaciones de quienes ostenten sucesivamente el poder. Cada decisión es independiente y a veces deroga hasta las mismas razones que la condicionaron; es ruptura de la deliberación, que de otro

(756) C. Schmitt, que en *Der Begriff des Politischen*, & 4, p. 38, tiene tendencia a negar, en nombre de un puro concepto decisionista, que lo político pueda poseer un dominio propio, ya que se caracteriza esencialmente por la intensidad de la relación amigo-enemigo en las diversas asociaciones religiosas, económicas y otras, se vio obligado a revisar su punto de vista. En el Prólogo de la segunda edición de *Politische Theologie*, noviembre de 1933, añade a los dos tipos de pensamiento jurídico-político —el normativo y el decisionista— un tercer tipo, al que llama "institucional", indicando con ello que hay una realidad que rebasa la voluntad personal del que ostenta el poder y la discontinuidad de las decisiones. Este nuevo tipo se desarrolla en la esfera impersonal y suprapersonal de la unidad y la continuidad de una colectividad.

(757) Por ejemplo, P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, París, 1949, p. 37 a 64; pero también Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, && 1 a 16.

(758) C. Schmitt, "Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlín, 1958, p. 79.

modo no tendría fin. Esta irracionalidad puede entenderse, en último caso, pero no puede explicarse. Tampoco una casuística podría explicarlo. Todo lo que se puede decir es que limita las posibilidades en virtud de la elección. «No tenéis —escribía Napoleón a Decrès— el espíritu bastante exclusivo para una gran operación. Es un defecto del que tenéis que corregiros, pues en esto reside el arte de los grandes éxitos y de los grandes negocios» (759). Está claro que, en estas condiciones, no hay ni puede haber una decisión absolutamente objetiva. Su misión es ser oportuna y eficaz.

Todas estas observaciones son igualmente válidas para la decisión política, pero otros factores entran todavía en juego, que hacen de ello un tipo original. La decisión política es, evidentemente, tomada por un individuo —el que manda— y puede ser, por tanto, arbitraria. Pero adscribe a las demás a su manera, como constitutivas de una colectividad política. Es indiscutible que intervienen elementos personales como la ambición, el deseo de gloria, pero lo esencial consiste en que compromete, no solamente al individuo que la toma, sino a toda la unidad política, que se beneficiará o sufrirá las consecuencias felices o desgraciadas que haya de originar. Las decisiones concernientes a la organización del ejército, por ejemplo, no son estrictamente militares, sino políticas, es decir, que son tomadas con miras a la seguridad de la colectividad y del bien público —lo que no impide que puedan ser, llegado el caso, desgraciadas, torpes o desastrosas—. Políticamente, el ejército no es un fin en sí, a pesar de que tenga su meta propia: siempre está al servicio del poder político. Tampoco por razones estrictamente militares un país decide, por ejemplo, enriquecer a su ejército con la fuerza nuclear. En el mismo sentido, no puede decirse que una decisión política concerniente a la economía sea sólo un «aspecto» de la economía. Está dirigida a la colectividad, según se ve con el ejemplo de las nacionalizaciones y las socializaciones. Los decretos de nacionalización de una industria no responden siempre a necesidades económicas: a veces, no tienen otros resultados que desorganizar durante mucho tiempo la economía, pero son promulgados por razones políticas, porque nuevos detentores del poder defienden una ideología política y ven en ello un bien para la colecti-

(759) Carta de junio de 1805, citada en NAPOLEÓN, *Pensées pour l'action*, París, 1943, p. 81.

vidad. Ocurre a veces que las naciones mantengan, a despecho de todo, por la fuerza, artificialmente, en fin, la colectivización de las tierras, a pesar de los disgustos económicos y los sucesivos fracasos, únicamente por permanecer fieles a una doctrina política y a su programa económico. La referencia a la colectividad es, pues, determinante para toda decisión política, ya que significa que existe un dominio propio de lo político, que condiciona una actividad *sui generis*. Ya hemos dicho lo suficiente sobre este punto en el capítulo dedicado a las nociones de lo privado y de lo público.

A pesar de que, como ya expresaba Tucídides, «la cosa más temible sea la incertidumbre perpetua de las decisiones» (760), no hay por qué cultivar la superstición de la decisión. Por ser un acto de por sí, que rompe con la cadena de las razones, no se la puede separar del contexto y la situación ambiente. No se concibe muy bien que un gobierno parlamentario tome una decisión de colectivización cuando el Parlamento y el país le son hostiles. Es tan estúpido tomar una decisión intempestiva, que no pueda ser ejecutada, a la vista de las circunstancias, como permanecer vacilante cuando la situación exige una elección. Aunque éste sea un siglo llamado de acción, en que las cosas evolucionan rápidamente, ello no es motivo para reformarlo todo, trastornarlo todo. El revolucionismo o la manía de los programas que se proponen realizar reformas por principio, e incluso modificar mediante decisiones irrazonables estructuras totalmente satisfactorias, es sólo otro aspecto del culto a la acción por la acción. La acción pura es un auténtico nihilismo, pues significa la desvalorización de las ideas, la descalificación de los intereses o de la utilidad, y el desprecio del hombre. Es lo que Max Weber llamaba la «excitación estéril» de la *intelligentsia* que, bajo la influencia del historicismo y de un seudo-progreso cualitativo de la humanidad, cree que el haber nacido después que los demás es un signo de superioridad. Tener confianza en el hombre significa que es posible mejorar las condiciones de vida, crear una mayor concordia entre los hombres y las sociedades, pero también reconocer que los que nos han precedido no eran forzosamente incompetentes, seres mediocres y limitados. El respeto a las ideas implica también que se aprecia la experiencia y

(760) TUCÍDIDES, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, lib. III, cap. XXXVII, página 191.

la tradición. Si se admite que la vida razonable es el fin del hombre como hombre, la dificultad es conciliar el pensamiento y la acción, pues, según las palabras conocidas de Goethe: «Pensar es fácil, obrar es difícil, obrar según el pensamiento es lo más difícil del mundo.»

La decisión es también una cuestión de olfato y de equilibrio, si bien es verdad que la indecisión es, en determinadas circunstancias, tan funesta como la decisión inoportuna. La medida justa no se deduce de un concepto, es cuestión de intuición. Sea como sea, saber decidir es tomar la iniciativa. Hay algo de extraordinario en cualquier decisión: pone a los demás en un brete. Que Lenin decida disolver la Asamblea Constituyente, o que Hitler decida entrar en Austria, o bien que Churchill decida continuar la guerra o Kennedy realizar el bloqueo de Cuba; la ventaja es obtenida antes de que el adversario haya tenido tiempo de reaccionar. El carácter irreversible de una resolución seguida de actos, pone en general al adversario en una situación de inferioridad, no sólo por la sorpresa, sino porque le obliga a combatir y a protestar en un terreno que él no escogió y, a veces, ni siquiera tenía previsto. Sin embargo, lo importante es estar a la altura de las consecuencias y esta toma de conciencia (en algunos casos, saludable) hace que la política deba, en determinadas circunstancias, limitarse a impedir que sea tomada una decisión. Esta no tiene, pues, valor por sí misma, en la medida en que posee un objetivo. Pide ser explotada, y por ello, se hace necesaria la perseverancia, pues ningún problema es resuelto definitivamente ni está al abrigo de complicaciones imprevistas y de contramedidas. La perfección es ideal. La necesidad de corregir sin cesar los efectos de una decisión y, más generalmente, la continuidad misma de la acción, significan que no hay solución perfecta. La utopía consiste en creer que llegará un día en que el hombre ya no necesitará actuar ni política ni económicamente, que podrá ahorrarse el trabajo de decidir y de escoger, porque las cosas se arreglarán por sí mismas.

Estas últimas observaciones pertenecen a una filosofía general de la acción. Sin embargo, se podrá apreciar que, allí donde no hay meta, tampoco hay decisión, y allí donde no hay meta específica de lo político, y por tanto ningún dominio político propio, la decisión política pierde todo significado. Por consiguiente, no se podría

reducir la actividad política a un simple aspecto de la actividad económica, religiosa, cultural u otra, en la medida en que las decisiones concernientes a las demás actividades son tomadas en interés de la colectividad. Unicamente en el caso de que no existiera más que una sola colectividad, absolutamente apacible e igualitaria, la del género humano entero, es cuando la noción de meta específica de lo político no tendría ya ningún sentido, porque entonces lo político tampoco lo tendría.

149. El valor.

En la medida en que es firmeza en la resolución, la decisión es signo de valor. El error consiste en considerar la decisión simplemente como una elección entre distintas opiniones o soluciones posibles. Es otra cosa que una preferencia, pues implica una mira, es decir, se fija un objetivo con voluntad de alcanzarlo. En otros términos, se extiende necesariamente hacia una atención perseverante en el curso de la acción. Emprende, no solamente en el sentido de que toma una iniciativa, sino que realiza el esfuerzo para llevarla hasta su término. En este sentido, es valor; de manera que puede decirse que este último es la virtud característica de la acción. Decir que el valor es el justo medio entre los dos extremos, por defecto y por exceso, que son la cobardía y el miedo, por una parte, la temeridad y el ardor, por otra, es equivocarse sobre el análisis de Aristóteles, con sólo recordar la noción de justo medio. No solamente describe el valor, que sigue nutriéndose de forma contradictoria del miedo y la fogosidad, sino que también enseña que esta virtud consiste sobre todo en dominar la contradicción mediante una seguridad atemperada por la razón. Se trata, pues, según estos términos, de una acción viril, que encuentra en la perseverancia en la persecución de la meta la base de la seguridad (761). El justo medio, que es el valor, no significa, pues, que sea un equilibrio determinado por fuerzas opuestas que se anulan, sino que rebasa los extremos que son el miedo y la temeridad, y hasta la simple preferencia de una voluntad dirigida por la decisión hacia un acto que cumplir. De modo que una medida dictada por la necesidad o bajo presión exterior, no podría ser llamada valiente, como

(761) Aristóteles, *Ethique à Nicomaque*, lib. III, cap. VI a IX.

tampoco podrían serlo la excitación febril y la embriaguez. Hay en el valor, a la vez, una determinación y una aspiración, una resolución y una esperanza. Introduce constancia en la decisión y, al mismo tiempo, contiene una energía y un dinamismo propios, que hacen que no sea un justo medio en el sentido corriente.

Si el valor es ante todo la virtud de la acción, no se podría utilizar este concepto, sino por analogía, para calificar la simple audacia en las ideas, la adhesión a fines grandiosos, la elaboración de una doctrina política o de una utopía, o el análisis fenomenológico de una noción, a pesar de que llegue a resultados aparentemente sorprendentes o desagradables. Del mismo modo, el compromiso con una causa no exige valor, salvo si el adepto corre peligro desde el punto de vista político y social, y acepta las consecuencias de su actitud. No es valor, pues, el comprometerse en régimen de libertad, sino por la causa de la libertad. Al igual que el sentido de la responsabilidad, el valor político está relacionado sobre todo con la elección, a menudo penosa, de los medios, cuando éstos chocan con nuestras convicciones y con la resolución con que nos enfrentamos, incluidas las consecuencias previstas e imprevistas de nuestra acción. En resumen, consiste en asumir la carga del destino, en el sentido en que Lutero declaraba ante la dieta de Worms, frente a sus acusadores: *Hier, stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.* El simple hecho de manifestar una actitud impávida, constituye para una decisión una ventaja extraordinaria, ya que provoca la indecisión y la perplejidad en el adversario. De modo que, para entender claramente el valor, no basta con analizar el comportamiento de aquel que da el ejemplo; también hay que considerar sus efectos: perturba, desconcierta y provoca el pánico en el rival. La vacilación, la incertidumbre y la confusión que crea, contribuyen a fortalecerlo. El hombre valiente domina el miedo provocándolo en los demás.

Capítulo IX

LA META ESPECIFICA DE LO POLITICO

150. Tres finalidades.

Hay una posibilidad de ver un poco más claro en una cuestión tan compleja como la finalidad de lo político, si se resuelven primero un cierto número de problemas terminológicos, no para las necesidades de la causa, sino para respetar el significado corriente de las palabras. Nos parece conveniente hacer una distinción, por una parte, entre la meta específica de lo político que corresponde a su cualidad de esencia y de actividad humana *sui generis*, y por otra parte, los objetivos concretos, a menudo discontinuos, de las acciones reales y espacio-temporales destinadas a realizar, por aproximaciones sucesivas, esta meta específica, y por último, los fines que son, en general, de naturaleza extrapolítica, de orden ético, religioso, económico u otro y que, o bien orientan la actividad política de una manera dialéctica, o bien pasan por poder ser actualizados en parte por esta actividad. La meta específica de lo político se determina en función del sentido de una colectividad, es decir, que consiste en la voluntad de una unidad política en conservar su integridad y su independencia por la concordia interior y la seguridad exterior. Para realizar esta meta, el poder actúa sobre los planos diplomáticos, financieros, económicos, culturales o sociales, es decir, se fija objetivos concretos y materiales, cuyo conjunto tiende a sostener en cada instante, al tiempo que la meta específica de lo político que, por sí mismo, es abstracto y formal. Finalmente, dada la interacción de las distintas actividades humanas, la política es

también el ámbito —si bien no el único— donde el hombre procura dar consistencia a los fines humanos generales y últimos, como la justicia, la libertad, la felicidad, etc.

Pueden distinguirse en la finalidad de lo político tres niveles:

a) el nivel propiamente teleológico, que determina la meta específica de lo político;

b) el nivel que podría llamarse tecnológico, caracterizado por la realización de objetivos concretos, limitados y para ser estudiados sin cesar;

c) el nivel escatológico del reino de los fines.

151. El bien común como meta de lo político.

Aristóteles observa, al principio de la *Etica a Nicómaco*, que cualquier arte, cualquier investigación, cualquier acto, en resumen, cualquier actividad tiende hacia una meta o bien hacia un bien. La medicina tiende a que el enfermo recupere la salud, y ésta es su meta específica; la estrategia procura asegurar la victoria de una colectividad en caso de guerra, y ésta es su meta específica. Observa, además, que existen actividades primordiales, a las cuales están subordinadas las actividades secundarias. Así, la acción militar o estratégica está subordinada a la actividad política, lo que significa, según la terminología definida anteriormente, que la meta de la estrategia es para la política sólo un objetivo. De una forma general, el hombre actúa siempre en función de un bien, de un interés. ¿Cuál es, entonces, el bien específico de la actividad política? Es evidente que no se trata de un bien, propio únicamente de los particulares, ni tampoco de la suma de los bienes particulares, sea de los individuos, sea de grupos subordinados, tales como la familia o cualquier otra asociación profesional económica, ni tampoco del bien del Estado como Estado, sino del bien de la colectividad total en el seno de la cual los individuos son integrados a título de miembros que se otorgan un Estado como institución. En otros términos, no es el bien del Estado o de la República por sí misma, ni el bien de cada miembro de la República, sino, tal como lo repite Hobbes sin cesar, el bien común de la República y del pueblo formando juntos una colectividad política. En efecto, si los hombres continúan viviendo en colectividades políticas, es

que encuentran en ello un interés, ya que descubren en ello un bien que les parece como la razón de ser de la colectividad y de su vida en común. Hay muchas probabilidades de que, si la naturaleza humana no encontrase ningún provecho a este tipo de vida, ninguna unidad política podría ser estable y duradera.

Solucionemos primero una dificultad puramente exterior, que proviene de la imprecisión de la terminología en la denominación de la meta específica de lo político. Según las épocas y también según la orientación política de los filósofos, las expresiones varían. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, los teólogos y ciertos politólogos católicos emplean todavía preferentemente el concepto de «bien común» (762). En la Edad Media, las Cartas de las ciudades hablaban también de «generalidades». Hobbes se servía muy frecuentemente de la noción de *salus populi* y se sabe el papel que jugó durante la Revolución francesa la idea de «salvación pública». Rousseau hablaba de «interés común». Hegel de «bien del Estado», Tocqueville de «bien del país» (763). Hoy en día, J. Dabin, tras una larga discusión terminológica, opta por la expresión de «bien público temporal», que no es muy cómoda (764). Otros utilizan los conceptos de interés público, general o social, o bien de utilidad pública, común o social. En el fondo, todas estas denominaciones designan la misma cosa y la diferencia sólo atañe a los detalles. A falta de un término totalmente adecuado, utilizaremos indistintamente los de bien común y bien público, ya que son los más comúnmente empleados y gozan de la autoridad de una larga tradición, sin adoptar evidentemente todos los matices teológicos que contiene, por ejemplo, la expresión de «bien común» en la tradición escolástica. Lo importante es dar de ello una definición detallada.

Es costumbre que por lo menos se remonta a la escuela socrática, la de mezclar con la definición de la meta específica de lo

(762) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Ia, IIae, cuest. 96, art. 3. Esta noción de *bonum commune* corresponde, sin duda, al κοινὸν...πάντων τὸ ἔργον de ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, I, 1, 488a, 8. La noción de bien común es utilizada, por ejemplo, por G. BURDEAU, *Traité de science politique*, t. I, p. 57 y s.; G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, París, 1944; J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, París, 1947, p. 44-7, y B. DE JOUVENEL, *De la souveraineté*, Genève, 1955, p. 117 y s.

(763) ROUSSEAU, *Du Contrat social*, lib. II, cap. IV; HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, & 278; TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 2.ª parte, capítulo V.

(764) J. DABIN, *L'Etat ou le Politique*, París, 1957, p. 62 y s.

político, fines éticos, en particular la promoción de justicia (esta virtud es dominante en Platón y Aristóteles, y Santo Tomás de Aquino hace de ella la base del bien común). Algunos teóricos, entre ellos Maquiavelo y Hobbes, han seguido un método más positivo, consistente en determinar esta meta de manera estrictamente fenomenológica, sin hacer intervenir elementos extrapolíticos. Hobbes, por ejemplo, repetía a menudo la fórmula: *salus populi suprema lex* (765), entendiendo con ello que, a pesar de que el soberano no esté atado por ninguna ley, no puede ni debe fallar a este imperativo que le trasciende. Según él, el «bien del pueblo» consiste en la protección contra los enemigos exteriores, en la paz interior, en el desarrollo de la riqueza, teniendo en cuenta los imperativos de la seguridad, y en el gozo de una «inocente libertad» (766). Resume así esta meta en dos puntos: la seguridad y la prosperidad (767). Este es también el camino que seguiremos aquí.

La sociología americana contemporánea analiza los problemas de los grupos o de las colectividades bajo los aspectos, el del *ingroup* y el del *outgroup*. Esta distinción es cómoda, aunque no sea una novedad, pues corresponde a las dos caras de toda política: interior y exterior. Diremos, pues, que la meta específica de lo político o bien común consiste, por una parte, en el fortalecimiento de las relaciones exteriores, lo que corresponde a la seguridad y la protección de Hobbes, y por otra parte, en el mantenimiento del orden y el establecimiento de condiciones de vida razonables, lo que corresponde a la paz interior en la prosperidad, de Hobbes. La cuestión principal es, sin embargo, hacer resaltar en el curso del análisis del bien común sus relaciones y sus correspondencias con los presupuestos estudiados anteriormente, a la vez para respetar la lógica interna de la esencia y para no introducir en el curso de la aclaración de esta meta elementos extraños que respondan a otra finalidad que la de lo político, o a otras finalidades (como ocurre a menudo) que no son propias únicamente de lo político.

---

(765) Th. HOBBES, *De Cive*, cap. XIII, & 2.

(766) *Ibíd.*, cap. XIII, & 6.

(767) HOBBES, *Elements of Law*, 2.ª parte, cap. IX, && 1 y s., y *Léviatahn*, capítulo XXX, donde define estos dos puntos de la siguiente manera: *the safety of the people* y *all the contentments of life*.

152. La seguridad exterior.

Este primer aspecto del bien común está condicionado, en primer lugar, por el presupuesto del amigo y el enemigo, en este sentido de que la tarea de la política consiste en dominar o vencer la enemistad real o virtual, establecer la paz y, llegado el caso, establecer la mayor amistad posible entre los pueblos. Puede ser analizado a su vez bajo un aspecto positivo y un aspecto negativo. Desde que la historia existe, este último siempre ha tenido prioridad sobre la fuerza. Esta es la razón por la cual lo examinaremos primero. Desde el momento que sólo hay política allí donde hay un enemigo, uno de los papeles esenciales de la unidad política es proteger a la colectividad contra las amenazas exteriores de los demás Estados que tienden a oprimirla o suprimirla. Se trata, pues, para ella, de hacer respetar su independencia o bien de volver a encontrarla, sea por una acción militar, sea por conducto de negociaciones; en general, por los dos a la vez o sucesivamente. Por consiguiente, desde este punto de vista, la actividad de un gobierno consiste esencialmente, aunque no exclusivamente, en la defensa de la colectividad contra toda posible agresión. Según el principio de previsión de lo peor, tiene el deber de mantener un ejército, dotándolo de los medios más eficaces y perfeccionados posible, sea para desalentar al eventual agresor, sea para hacer la guerra si el país se ve atacado y, llegado el caso, llevar una campaña preventiva (768). Esta última cuestión levanta toda clase de objeciones, pero sería insensato rechazarla por principio, pues, como ya hemos

---

(768) Esta solución está incontestablemente llena de riesgos y es susceptible de llevar a toda clase de abusos. Se trata, pues, de subordinarla a condiciones muy estrictas, si es preciso dentro de un sistema internacional coherente de seguridad, pues sería una locura comprometerse a ello si consecuencias desastrosas (por ejemplo, el desencadenamiento de una guerra general) pudieran reducir a la nada el beneficio de la operación limitada, o bien si tal campaña tuviera que desmembrar la posición internacional y la potencia de la colectividad que toma la iniciativa de la empresa. El principal riesgo provendría de la ocultación del espíritu de conquista tras una política preventiva. No se trata, pues, de un método recomendable, pero sí digno de considerar en determinadas circunstancias excepcionales, según el principio de la previsión de lo peor. Sería más peligroso para un pequeño país amenazado por uno grande, infinitamente más poderoso, el aventurarse solo en una acción preventiva. También hay que reconocer que el problema cambia de aspecto cuando los adversarios poseen también armas termonucleares. Lo que queremos subrayar es que, desde el punto de vista estrictamente político, la guerra preventiva no merece forzosamente los calificativos que se le dan en nombre de principios extrapolíticos.

visto, puede ser en determinados casos una sabia solución. De todos modos, sigue siendo conforme con la lógica de la meta de lo político. Es una idea antigua que siempre es de actualidad: la guerra tiene una función protectora. En determinadas condiciones históricas, ningún país podría basar su política en el rechazo absoluto e incondicional de la acción bélica, llevada con sus propios medios o bien en el marco de una alianza. No sólo se expondría rápidamente a desórdenes internos, sino que en breve plazo sería, bajo una forma u otra, víctima del extranjero. R. Aron observa con razón que ciertos países, como Suiza o Suecia, «disponen de considerables armamentos en relación con su población. Suecia llevó a cabo la organización de la defensa pasiva civil, los preparativos de evacuación de las ciudades, construcción de refugios subterráneos, en mayor grado que ningún otro país, incluidos los dos Grandes (769). También es normal que las naciones procuren mantener la mayor potencia militar, incluido el armamento nuclear, en la medida de que dispongan de medios económicos o de cualquier clase (770). Es muy posible que esta situación dure mientras que la paz sea y siga siendo impuesta por miedo de nuevas batallas, es decir, mientras exprese una relación de potencia, o bien «la relación entre las capacidades de actuar unas sobre otras, que poseen las unidades políticas» (771).

La otra táctica, defensiva u ofensiva, es la de la diplomacia, es decir, el camino que arregla o procura arreglar las querellas sobre la base de un acuerdo. Desde este punto de vista, no se puede ser al mismo tiempo partidario decidido de la negociación y severo adversario de las soluciones por compromiso; contradicción que no es rara en la vida política. Además, sería un error de graves consecuencias creer que, por principio, toda negociación sea ventajosa, sabia y virtuosa, haciéndose una idea pura, en el sentido de la diplomacia pura, que procura únicamente convencer sin recurrir a medios de presión directos o indirectos (772). En realidad, desde el

(769) R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, p. 500.

(770) No nos colocamos aquí en el plano de la mejor estrategia política de la actualidad, sino únicamente en el de la lógica de lo político y de su meta considerados desde el punto de vista de su esencia.

(771) R. ARON, *ibíd.*, p. 158. Esto supone evidentemente que se haya comprendido que, en virtud de la esencia de lo político, el principio de la paz no es distinto en naturaleza al de las guerras.

(772) Sobre el concepto de "diplomacia pura", v. R. ARON, *ibíd.*, p. 72.

momento que es un acontecimiento político, la negociación se hace también sobre la base de una relación de fuerzas y busca, al mismo tiempo que el acuerdo, la seguridad en la potencia. Puede ser un factor de paz en la medida en que los participantes respeten las cláusulas del compromiso, pero también puede servir a una voluntad hegemónica disimulada en la voluntad pacífica, perseguir deseos imperialistas, ratificar pretensiones agresivas y llevar sencillamente a una catástrofe política. Todas las discusiones que sin cesar han provocado los acuerdos de Munich, en septiembre de 1938 (continúan obsesionando a muchos espíritus en cuanto se habla de una nueva *entente* internacional de envergadura), ilustran la ambigüedad de la negociación, aunque en general se adopta hacia ella una actitud de principio en vez de interrogarse, con ayuda de aquel ejemplo, sobre la noción de negociación y su significado político. En efecto, da pie a la persuasión sobre la violencia, a la palabra sobre el arma, pero aquellas apariencias no constituyen en sí mismas seguridades. Estas sólo valen por la voluntad política que anima a los gobiernos. Pero, ¿cómo saber si el adversario respetará las cláusulas del tratado, ya que la astucia es una de las bases de la diplomacia? Además, el margen de actuación puede ser más o menos limitado según que por una y otra parte se valoren distintamente las fuerzas potenciales o se desee sinceramente el acuerdo. Aunque la sinceridad es adoptada en límites razonables, sin embargo cada uno de los participantes trata de sacar el máximo provecho y las ventajas aparentes pueden revelarse más tarde como inconvenientes, tanto más graves cuanto que el arreglo se hizo duradero al ser respetado.

En efecto, la diplomacia está considerada, con justicia, como sustitutiva de la guerra, pero por no ser manifiesta, la violencia a menudo se halla presente de manera oculta, bajo la forma de presiones, amenazas y miedo sabiamente mantenido. De modo que, por ser el medio racional de las relaciones entre las unidades políticas, también hay que considerar que, en general, una negociación transforma la coyuntura política, de forma que, la mayor parte de las veces, define un vencedor y un vencido, a pesar de que en el momento de la firma no se hallen netamente designados. Por todas estas razones, hay que evitar otorgar a las posibilidades de la diplomacia un valor decisivo y, sobre todo, tener cuidado de no enjuiciarla únicamente desde el punto de vista moral para hacer de ella

una especie de obligación «ética» de la conciencia llamada mundial, como si la guerra fuera fatalmente un crimen y la negociación necesariamente un acto de valor y de razón. Los que hoy en día hacen un llamamiento a la conciencia mundial, la criticarán tal vez mañana si ésta se vuelve favorable a los adversarios que luchan actualmente contra ella. El hecho es que, en las actuales condiciones de las fuerzas militares termonucleares, económicas e ideológicas en presencia, la negociación parece favorecer a los que la elevan al rango de principio universal y casi único de la política. Solamente aquel que la toma por lo que es, a saber, un acto político, sabe que, con un cambio de la coyuntura, ciertos activistas de la negociación corren el peligro de ser víctimas de su celo, en la medida en que no son conscientes de las estratagemas y astucias que implica. En sí misma, nunca fue un puro deseo de paz, sino una manera de asegurar la supremacía o el triunfo. Por táctica, el amigo del enemigo preconiza siempre la negociación. Cuando, entonces, atribuimos a la negociación un valor positivo, no lo entendemos en el sentido de que sería una ordenanza o una panacea, sino en el sentido de un acto objetivo y oportuno en relación con la meta específica de la política (protección y seguridad) y teniendo en cuenta la relación de las fuerzas y de la previsión de lo peor. Hay casos en que la acción militar es el medio más eficaz para salvaguardar o afirmar la independencia; hay otro casos (generalmente más numerosos) en que la negociación tiene este papel. El ejemplo de la descolonización es la confirmación más reciente de lo que acabamos de decir. Pero aún tiene que haber por una y otra parte voluntad real de negociar y respeto al compromiso, para que el acuerdo sea otra cosa que un elemento de pura propaganda.

El último medio de este aspecto negativo de la protección y de la seguridad tiene a la vez algo de acción militar y negociación: es la alianza. Para compensar la debilidad, o bien para acrecentar la potencia, las unidades políticas son empujadas a hacer amistad con otras sobre la base, sea de una asistencia mutua, sea de una garantía unilateral. No volveremos sobre esta cuestión, ya tratada anteriormente, salvo para añadir que una colectividad ultima tratados que no son militares —por ejemplo, de carácter comercial— para asegurar la confianza de sus miembros que viven en el extranjero, o se marchan al extranjero, y para proteger sus bienes mate-

riales, individuales o colectivos. De ahí el doble aspecto del derecho internacional como derecho público y derecho privado. Además, las convenciones que tratan de los intercambios comerciales o culturales, de la protección a las minorías, de la extradición o la reglamentación de los transportes o de la higiene, prevén el aspecto positivo de la seguridad, por el hecho de que suponen un mundo que no está únicamente dominado por la hostilidad y por la preocupación de la defensa, sino que se abre a una colaboración entre las unidades políticas, con posibilidad de una integración de determinadas colectividades en un conjunto más amplio. De modo que, el bien común, no se deja reducir a la estricta autarquía. Ninguna colectividad podría vivir en el aislamiento absoluto y severo del nacionalismo puro, pues, en estos extremos, significaría la negación de lo político. Según las épocas y las ideas de moda, los contactos son más o menos abiertos y más o menos sólidos; sin embargo, nunca son nulos. Una humanidad cuyas unidades políticas formasen nómadas, sin ninguna clase de relaciones, ni siquiera hostiles, sería, no solamente utópica, sino que tampoco se la podría calificar de pacífica. La paz está en la relación; no es yuxtaposición de voluntades seudo-neutrales que se ignoren unas a otras.

El aspecto positivo de la seguridad (entendida como busca y sentido formal de las esperanzas de la humanidad, y no como realización práctica) se orienta según la noción de la amistad inteligible, bajo la forma de la unidad política mundial o, en su defecto, de una comunidad internacional coherente, homogénea y lo más práctica posible. Se trata, según parece, de una aspiración que seguirá siendo siempre, sin duda, ideal y utópica, aunque según las oportunidades y en determinados períodos, logre concretarse en ensayos de instituciones destinadas a garantizar la seguridad colectiva de los Estados. Estas esperanzas, siempre fallidas y siempre renacientes, se basan en el siguiente fenómeno conocido: más allá de cierto umbral, la mayor potencia se convierte en su propia enemiga. En efecto, está muy lejos de existir la necesaria adecuación entre la mayor fuerza y la mayor seguridad, pues en cierto nivel se produce una ruptura que hace que el acrecentamiento de la potencia lleve consigo una debilitación; sea que, por celos o por miedo, los amigos y los aliados se aparten y se unan al campo adverso; sea que el sentimiento de superioridad suscite una falsa impresión

de seguridad, como consecuencia de una relajación interior debida a la ausencia de una competición abierta; sea que los cálculos de prudencia y la estimación de lo peor degeneren en precauciones pusilánimes; sea, en fin, que la embriaguez de la gloria haga perder de vista los objetivos políticos. Por otro lado, a pesar de que las organizaciones internacionales nazcan, en general, sólo bajo el impulso de Estados victoriosos después de una guerra larga y penosa, con la esperanza, frecuentemente decepcionada, de que lograrán por este medio consolidar mejor su supremacía, las pequeñas naciones manifiestan muy a menudo una confianza casi instintiva en un sistema de seguridad colectiva y se encuentran predispuestas a favorecer tales proyectos ya que creen encontrar en ellos el beneficio de una potencia, por lo menos aparente. Sin entrar en detalles para valorar lo posible y lo probable por medio de una confrontación con la experiencia y la esencia de lo político, se puede sin embargo observar que estas tendencias permiten su clasificación bajo tres rúbricas principales.

Primero, la elaboración de un derecho internacional racional, homogéneo, coercitivo y, sobre todo, independiente de la relación de fuerzas existente en cada caso; un derecho, pues, que se basaría en sus propias normas y no ya en la sucesión de tratados que celebren los éxitos de una nación o de otra, y que no se contentaría con ratificar los golpes de fuerza y los éxitos diplomáticos. Luego, la institución de organizaciones internacionales sobre la base de un reconocimiento que no sería condicional y de una paridad total de las grandes y pequeñas potencias, en el respeto de los particularismos propios de cada Estado. Finalmente, un desarme general y controlado. Es lógico que estas aspiraciones choquen contra toda clase de dificultades, ante imposibilidades humanas y políticas. ¿Cómo volver coercitivo el derecho? ¿Se puede combatir una ideología nueva que se proclame adicta a un sistema internacional heterogéneo, sin dañar la libertad de pensamiento y sin contrarrestar la evolución inevitable de los espíritus? ¿Con qué medio se suprimiría la potencia, si continúan subsistiendo Estados grandes y pequeños, ricos y pobres? ¿Cómo impedir la subversión del sistema por la propaganda? ¿Cómo forzar a un país, que dispone de la fuerza nuclear, a destruir sus armas? ¿No se llegaría así a una paz policial, y la humanidad, no se hundiría en el conservadurismo más estéril?

Finalmente, hasta puede preguntarse si la realización de tales proyectos constituiría la seguridad absoluta deseada, pues el vacío militar no está desprovisto de peligro ni de riesgo. De manera que existen todas las probabilidades para que este aspecto positivo de la protección bajo la forma de la amistad colectiva, más generosa y más confiada, nunca llegue a concretarse, sin contar con que las exigencias ideales sirven a menudo para disimular las faltas a las condiciones elementales de la coexistencia entre las naciones. Esto no significa que estas tendencias estén desprovistas de todo significado para la seguridad. Ya han contribuido y todavía pueden contribuir, en campos limitados, a humanizar ciertos aspectos de la lucha, a suscitar una ayuda internacional, a presionar con miras a la reglamentación de determinados conflictos mediante el arbitraje, a acelerar una deseada evolución, etc. Sin embargo, en la medida en que la política es inevitablemente polémica, este aspecto será positivo, más en el plano teórico de la amistad formal que en el de la práctica y en el de la conducta real de los asuntos del mundo.

153. La concordia interior y la prosperidad.

Si la seguridad tiende esencialmente a la conservación de la vida de la colectividad, a veces al precio del sacrificio individual de algunos de sus miembros, este segundo aspecto se ocupa de la existencia en el interior de la comunidad y permite a los ciudadanos encontrar en ello una razón de vivir material y espiritualmente. Está condicionado a la vez por el presupuesto del mando y la obediencia, que instituye un orden, y por el presupuesto de lo privado y lo público, que organiza el orden en el sentido, no sólo de la potencia, sino también del goce, así como de la mayor armonía entre los grupos internos. Algunos politólogos estiman, después de una lectura tal vez excesivamente rápida de Hobbes, que aquel segundo aspecto sería secundario en relación con el otro. No solamente tal interpretación está en contradicción con la filosofía racionalista y utilitarista del autor del *Leviathan*, sino que, como ya hemos indicado anteriormente, Hobbes otorga expresamente a lo político, como meta, la seguridad juntamente con la prosperidad. La casi totalidad de los filósofos de lo político adopta la misma posición, que además proviene, a nuestro parecer, lógicamente del análisis de

los presupuestos. Es así como Aristóteles declara que los hombres continúan viviendo en sociedad, no solamente para vivir (τοῦ ζῆν ἕνεκεν, sino también para vivir bien (εὖ ζῆν) (773), así como Santo Tomás concede al Estado la misión de asegurar la *bona vita* (774) y como Rousseau responde a la pregunta: «¿Cuál es el fin de la asociación política? Es la conservación y la prosperidad de sus miembros» (775). Entre los pocos autores que constituyen la excepción, se encuentra sobre todo Max Weber: «No es la paz y la felicidad de la humanidad lo que tenemos que proporcionar a las generaciones futuras, sino la *lucha eterna* por la conservación y la edificación de nuestro carácter nacional. No tenemos derecho a abandonarnos a la esperanza optimista, según la cual nuestra tarea sería realizada en el seno del mayor florecimiento posible de la civilización económica, al mismo tiempo que, entonces, por el juego de la competencia libre y pacífica, la selección contribuiría por sí misma al advenimiento del tipo más desarrollado» (776). Independientemente del aspecto a veces polémico de este texto, lo más extraño es que considera la lucha como un fin en sí, lo que parece contradictorio con la noción, y desarrolla esta idea en una lección que analiza las relaciones entre la política y la economía, mientras que, sin posible discusión, el bienestar es por lo menos uno de los aspectos esenciales de la meta de la economía.

Justamente se puede, refiriéndose a este texto, hacer otra objeción: la prosperidad, ¿no es la meta específica de lo económico? Por consiguiente, haciendo de ello uno de los aspectos de la meta de lo político, ¿no se cae en la confusión de los géneros? Nada de eso. Lo que Aristóteles, Hobbes y Rousseau anhelaban era la prosperidad general de la colectividad como tal, y no el bienestar individual. En todos los tiempos, fue tarea de la política el organizar la ciudad de la manera más armoniosa posible, según la idea que parecía la mejor, para dar a los individuos, en el nivel puramente

---

(773) ARISTÓTELES, *Política*, lib. III, cap. VI, 1278b, 20 a 25.

(774) "Quod quidem studium in tria dividitur: ut primo quidem subjecta multitudine bonam vitam instituat; secundo ut institutam conservet; tertio ut conservatam ad meliora promoveat", STO. TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*. No entraremos aquí en la discusión sobre la autenticidad de esta obra.

(775) ROUSSEAU, *Du Contrat social*, lib. III, cap. IX.

(776) MAX WEBER, "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftpolitik", en *Gesammelte politische Schriften*, 2.ª ed., Tubingen, 1958, p. 14.

económico, la posibilidad de satisfacer las necesidades que tenían. En virtud de una decisión política, Solón y Licurgo definieron la estructura social de Atenas y de Esparta, como hoy en día la autoridad compromete del mismo modo a un Estado por el camino del liberalismo o del socialismo. Indudablemente, estas decisiones se basan en el presupuesto de la distinción de lo privado y lo público. Sin entrar en los detalles que corresponden al ámbito de la actividad cotidiana, en el sentido en que hablaremos más adelante de los objetivos, la política abarca además una división y una coordinación de funciones (ejército, policía, justicia, salud, finanzas, universidad, etc.), así como una actividad de gestión basada en el mismo presupuesto. También a ella incumbe intervenir cuando los conflictos entre grupos internos amenazan con provocar desórdenes, o bien cuando los bienes particulares amenazan el bien común. Desde el punto de vista político, la prosperidad es ante todo una cuestión de previsión y de previsión racional, a veces de planificación y de reparto, pero también de impulso en la medida en que, por ejemplo, la economía interior es tributaria de las posibilidades que ofrece el mercado internacional.

Vistas bajo este ángulo, es incontestable que las condiciones de la prosperidad dependen del tipo de organización social escogido por lo político y por este hecho pertenecen a la definición del bien común. Todas las posibilidades que ofrecen estas estructuras permanecen sin embargo subordinadas a la existencia de un orden que, como ya hemos visto, constituye la dialéctica entre el mando y la obediencia. Pero el orden como tal no podría aparentar ser la meta de una actividad: es solamente la condición elemental de la unidad y la estabilidad de una colectividad. En la medida en que ésta aspira naturalmente a ser una comunidad (una nación, por ejemplo), formando un yo común y poseyendo un interés común sobre la base de la lengua, de la raza, de la tradición histórica o de una simple voluntad común, no puede contentarse con ser una simple yuxtaposición cuantitativa de seres humanos, sino que se propone formar además un conjunto unido en virtud de una vocación particular. Entonces es cuando aparece el aspecto interior de la amistad política o concordia.

Considerado bajo el aspecto interior, el bien común se llama, pues, concordia, que es a la vez, según Aristóteles, comunidad de

vida y amistad (συνή θεια καὶ φιλία) (777). Precisa en *Etica a Nicómaco* que es totalmente distinto a la identidad de opiniones o unanimidad que expresa una demostración científica, pues en estos últimos casos la amistad está ausente. La concordia, en efecto, supone, además de la comunión de opiniones concernientes al interés común de una colectividad, una identidad de sentimientos. De forma que es una concordancia en el orden de la acción y no en el de la especulación (778). Este breve pero muy justo análisis de Aristóteles, pone de relieve los dos elementos característicos del bien común interior.

En primer lugar, la concordia supone un interés correspondiente a las aspiraciones fundamentales y al espíritu de la colectividad. Por este hecho, no es amistad íntima, sino que consiste en la concordancia de las relaciones exteriores de los individuos entre sí y de las asociaciones y grupos entre ellos, cuyas metas particulares convergen hacia el bien común y la unidad de la colectividad, o por lo menos, no les molesta. La naturaleza de estas relaciones poco importa —pueden ser de orden jerárquico o de orden igualitario—, con tal de que, de común acuerdo, el conjunto de ciudadanos encuentre convenientes estas relaciones. De modo que la concordancia no está unida a un tipo de régimen determinado: puede reinar igual en un régimen republicano o democrático que en un régimen monárquico o aristocrático, según los ciudadanos prefieran en su conjunto tal estructura más que tal otra. En el caso contrario, al perpetuar las disensiones se perturba la sociedad, su unidad se debilita y el bien común es presa de facciones rivales; el orden y la estabilidad se derrumban bajo la amenaza de una guerra civil, que puede hacer peligrar la existencia misma de la colectividad. El hecho es que los países que no logran encontrar la concordia interior son constantemente teatro de golpes de Estado, de «revoluciones» y de «putchs», al mismo tiempo que toda clase de regímenes se suceden los unos a los otros, hasta los más contradictorios. No es que la concordia sea incompatible con una oposición legal, sino que no resiste a la competición de los partidos cuyas concepciones sobre el sentido del Estado y sobre la constitución son radicalmente divergentes. En otros términos, la concordia supone que la enemistad interna ha sido dominada.

---

(777) ARISTÓTELES, *De la generación de los animales*, III, 2, 753a.
(778) *Etica a Nicómaco*, lib. IX, cap. VI.

En segundo lugar, desde el momento que la concordia es amistad, tiene también como base una cierta identidad de sentimientos que se concreta en la noción de patria. Ninguna colectividad podría permanecer unida ni perdurar si sus miembros no sintiesen la necesidad de participar de alguna manera afectiva en el conjunto social que constituyen —un país sin patrimonio común, sea de orden cultural, étnico, lingüístico u otro, no es más que una creación artificial, incapaz de resistir las pruebas de la política—. Es inútil ironizar sobre el concepto de patria y concebir a la humanidad de un modo anárquico y abstracto, como compuesta únicamente por individuos aislados que aspiran a su sola libertad personal; sin embargo, la patria es una realidad social concreta, donde se introduce la homogeneidad y el sentido de la colaboración entre los hombres. Incluso es una de las fuentes esenciales del dinamismo colectivo, de la estabilidad y de la continuidad de una unidad política en el tiempo. Sin ella, no hay ni potencia, ni grandeza, ni gloria, pero tampoco solidaridad entre los que viven en un mismo territorio. No se podría decir, como Voltaire en el artículo *Patrie* de su *Dictionaire philosophique*, que «desear la grandeza de su país, es desear el mal a sus vecinos». En efecto, si el patriotismo es un sentimiento normal del ser humano, igual que la piedad familiar, cualquier hombre razonable comprende fácilmente que el extranjero puede tener el mismo sentimiento. Como tampoco se podrá deducir de la persistencia de los crímenes pasionales la inanidad del amor, no se pueden pretextar ciertos abusos del «chauvinismo» para denigrar el patriotismo. Es incluso una forma de la justicia moral. Con razón A. Comte ha visto en la patria la mediación entre la forma más inmediata del grupo, la familia, y la forma más universal de la colectividad, la humanidad (779). Tiene como razón el particularismo inherente a lo político. En la medida en que la patria deja de ser una realidad viva, la sociedad se quiebra, no como creen algunos, en provecho de la libertad del individuo, ni tampoco como creen otros, en provecho de la humanidad; una colectividad política que no sea una patria para sus miembros, deja de ser defendida para caer más o menos rápidamente bajo la dependencia de otra unidad política. Allí donde no hay patria, los mercenarios o el extranjero se convierten en amos. Sin

---

(779) A. COMTE, *Système de politique positive*, París, 1912, t. III, p. 364.

duda debemos nuestra patria al azar del nacimiento, pero se trata de un azar que nos libera de otros.

154. SEGURIDAD Y CONCORDIA SON LOS ASPECTOS DE UN MISMO BIEN.

Una primera cuestión se plantea: ¿existe primacía del aspecto interno de aquel bien sobre el aspecto externo, y a la inversa? Según las ideologías, las épocas y también las circunstancias, las opiniones varían. Hoy en día se tiende a dar la prioridad a la realización del bien interior, ya que la opinión pública está dominada por una corriente idealista, más bien utópica (780). En efecto, el socialismo, tanto el de la primera mitad del siglo XIX, que es llamado utópico, como el marxismo (en la medida en que cree en la posibilidad de una reconciliación definitiva del hombre, la sociedad y la naturaleza), es doctrina que recoge en condiciones modernas el sueño del Estado perfecto. La primacía que da a lo social y a la mejor organización de la sociedad, le hace perder de vista el problema de la seguridad y de la protección. Otros autores, y en general todos los que se dicen pertenecer a la escuela realista, en particular Maquiavelo, conceden la primacía a la política extranjera, es decir, a las cuestiones de seguridad y de defensa, ya que serían la condición primordial de la paz interior y de la concordia. Tal vez en Leibniz se encuentre expuesta esta idea con mayor claridad: «Mi definición del Estado o de lo que los latinos llaman *República*, es: una gran sociedad cuya meta es la seguridad común. Sería deseable poder dar a los hombres algo más que seguridad, es decir, felicidad, y así hay que procurarlo, pero por lo menos la seguridad es esencial, y sin ella el bien se acaba» (781).

Por comodidad de exposición, a la vez que por seguir la tradición, que separa política interior y política exterior, hemos hecho esta distinción, pero en realidad se trata de dos aspectos de un mismo bien. La meta de una colectividad política no puede dividirse, como

(780) E. WEIL hace observar muy justamente en *Philosophie politique*, París, 1956, p. 140: "todas las utopías, todos los modelos de Estado perfecto, presuponen el aislamiento de aquel Estado, situado en una isla, lejos de todo vecindario, demasiado pobre para excitar la envidia, reduciendo al mínimo sus relaciones con otros Estados: el ideal presupone, pues, resuelto —y así lo reconoce en primer término— el problema de la política extranjera."

(781) LEIBNIZ, "Carta a M. de Palaiseau", citada por P. JANET, *Histoire de la science politique*, 3.ª ed., París, 1887, t. II, p. 247.

tampoco su unidad: quiere ser siempre totalmente ella misma en el tiempo. Según las circunstancias, acentúa, ora uno, ora otro de aquellos dos aspectos. Así, en período de guerra o de crisis internacional, da la prioridad a la defensa y a los imperativos de la seguridad; pero, también en esos casos, si no reinan la paz y la concordia interiores, la seguridad se encuentra peligrosamente amenazada. Para estrechar la unidad nacional y apaciguar los espíritus durante la guerra contra Hitler, Stalin puso, como los otros jefes guerreros, una sordina a la propaganda antirreligiosa y exaltó las tradiciones del pueblo ruso, más que los fines partidistas del comunismo. El bien común es único, y estos dos aspectos no solamente son complementarios, sino inseparables. Dar definitivamente la preferencia a uno o a otro, es exponerse a desengaño. Toda actividad y toda decisión políticas son a la vez de alcance interior y exterior, y sólo en virtud de la oportunidad dictada por las circunstancias y las urgencias, se puede dar provisionalmente la prioridad a uno o a otro. Es casi imposible defender una nación contra sí misma cuando sus miembros están dispuestos a sacrificar la independencia, si esperan con esto obtener ventajas materiales. Del mismo modo, un gobierno que sólo se imponga por la obligación y el terror y al cual los ciudadanos nieguen la capacidad de promover el bien común, no está capacitado para resistir eficazmente a un ataque del exterior ni a una rebelión interior. Las cuestiones políticas no son independientes las unas de las otras.

Después de estas aclaraciones es más fácil comprender la noción. Cuando hablamos de bien común o de bien público, no negamos que los demás grupos, como la familia, el ejército, la universidad o cualquier asociación de orden filantrópico, deportivo, etc., desean también un bien común que les sea propio. Sin embargo, del mismo modo que la sociedad política no es asimilable a las otras sociedades inferiores, su bien específico tampoco lo es, y desde el punto de vista político, no podría situarse al mismo nivel: es jerárquicamente superior a aquellos otros bienes, y los trasciende. En resumen, no es la suma de los bienes particulares, sino del bien de la colectividad, como tal, en la medida que lo público, como hemos visto anteriormente, a pesar de su autonomía, arregle también, por costumbres o leyes, la esfera de lo privado y los bienes particulares que la componen. El bien público no es, pues, el bien de la sola es-

fera dirigente, sino de la colectividad, de su integridad, incluida la esfera privada; no es, pues, exclusivo de los demás bienes. Esto es indudable en una época en que tantas asociaciones privadas reclaman el estatuto llamado de «utilidad pública», aunque la extensión del dominio público y el aumento creciente de los servicios y de las actividades del Estado lo vuelven más vulnerable. En efecto, choca cada vez más con intereses y se expone a reivindicaciones interminables que no puede satisfacer todas al mismo tiempo. En realidad, se trata de un rasgo peculiar del Estado moderno, que, como G. Ferrero y B. de Jouvenel han indicado y explicado, pierde su antigua autoridad, volviéndose sin embargo cada vez más potente. Sin detenernos más tiempo en esta cuestión del crecimiento del poder, puede preguntarse si este desarrollo no es una consecuencia del afán de un orden cada vez más racionalizado, en perjuicio de la vida razonable, base del bien común. De todas formas, esta racionalización podría a su vez ser objeto de un análisis, a un tiempo sociológico y filosófico, para comprobar que su desarrollo en la civilización libera y refuerza, por contrapeso, las fuerzas irracionales. Una dialéctica consecuente no habría de tener ninguna dificultad en comprender esta evolución recíproca, si precisamente la mayoría de las filosofías dialécticas no excluyeran lo irracional de su proceso teórico, como si se pudiera precipitar con esta omisión el triunfo definitivo de la razón.

La unidad del bien común no es, sin embargo, la de una uniformidad o una armonía total, sino más bien la de una cohesión. Al igual que la unidad política de la colectividad, el bien público no está exento de tensiones, conflictos de intereses y de ideas, y hasta de contradicciones. En realidad, nunca es ni podrá ser alcanzado efectivamente en su plenitud conceptual, ya que sin cesar es objeto de discusiones, de aproximaciones y reajustes en el curso de la actividad política cotidiana, que asimismo no tiene fin. A decir verdad, siempre existe una meta, no en el sentido de un ideal, sino de la tarea indefinida de los objetivos políticos, de orden militar, económico, cultural, social, administrativo y otros. Es imposible medirlo materialmente, determinar lo óptimo de la seguridad y prosperidad, cuestiones que dan lugar a discusiones sin término entre los partidos políticos y también entre los que tienen la responsabilidad directa del bien público, como los diputados y los ministros. Exis-

ten muchas posibilidades de que siempre será así y que ninguna colectividad política realizará nunca completamente el bien común, no sólo porque entonces se cristalizaría en lo inmutable y dejaría de vivir políticamente, sino también porque los deseos, las necesidades, las ambiciones y las pasiones humanas vuelven a poner sin cesar en evidencia lo adquirido, y procuran sin descanso rebasarlo (782).

Aquí también la dialéctica del amigo y el enemigo es fundamental. Sin cesar, las colectividades deben dominar las razones de discordia, impedir la formación de un enemigo interior y proteger a los miembros contra el enemigo exterior, real y virtual, haciendo reinar en el seno de la unidad política la concordia y la amistad civiles y suscitando fuera la amistad con los Estados, sea por el juego de las alianzas, sea por el de una comunidad internacional pacífica. La finalidad política, entendida como promoción del bien común, exige evidentemente que se dé prioridad a la amistad en los distintos sentidos definidos anteriormente. En otros términos, la meta de lo político es la paz interna y externa, aunque esta finalidad sea sin cesar objeto de discusiones, de luchas y, a veces, de guerras, es decir, que haya que dominar por todas partes y siempre el obstáculo de la enemistad. El hecho es que existen distintas formas de concebir y concretar la paz y la amistad interiores (de ahí la diversidad de regímenes, de constituciones), como también la paz exterior (alianzas, sistema de equilibrio de las potencias, edificación de organizaciones internacionales). Según las épocas y las ideas dominantes, la amistad adquiere, pues, distinto aspecto, al mismo tiempo que debe enfrentarse con la forma particular que toma la enemistad (hostilidad de las naciones, de razas o de clases).

155. La posibilidad de realizar el bien común, varía con las condiciones históricas.

¿Cuál es el criterio de la *bona vita*, del bienestar y de la felicidad colectivos? No existe criterio absoluto. Es tan difícil determinar

(782) "A la sombra del apocalipsis nuclear —escribe R. Aron—, como ayer a la sombra de las divisiones blindadas o anteayer a la sombra de las legiones o de las falanges, los hombres de Estado y los simples ciudadanos deben actuar según la prudencia, sin ilusión ni esperanza de seguridad absoluta." *Paix et guerre entre les nations*, p. 565.

—aunque sea relativamente— lo que es razonable en política, como conocer el justo medio de la virtud cuya valoración pertenece, según Aristóteles, a la recta razón. Creemos hoy en día en la filosofía económica de la abundancia, pero nadie puede asegurar que sea intrínsecamente buena desde el punto de vista de la seguridad y de la prosperidad políticas. En efecto, todavía no estamos capacitados para valorar todas sus posibilidades y todas sus consecuencias, dada nuestra limitada experiencia. La juzgamos solamente como la mejor adaptada a las actuales condiciones generales, en el sentido en que Cournot decía: «Cuando un sistema ha pasado de época, ni buenas razones ni sofismas pueden devolverle el crédito que perdió» (783). Quiérase o no, toda previsión y toda conjetura son limitadas, sobre todo si pretenden ser razonables, y nuestras predicciones relativas a siglos venideros, tan corrientes en determinados medios, no valen más que las profecías de Malaquías o de Nostradamus. Como ya hemos dicho, nada parece más discutible que la idea: la más grande potencia es una garantía de seguridad. En primer lugar, la potencia no es la meta específica de lo político; no es más que un medio para realizarlo con mayor eficacia. Pero, sobre todo, puede haber contradicción entre potencia y seguridad, como lo demuestra, entre otros ejemplos, la historia de Grecia del siglo V y IV (antes de J. C.), con la sucesión de las hegemonías. Apenas Atenas estuvo en el apogeo de su potencia cuando la guerra del Peloponeso arruinó su dominación en provecho de Esparta. Unos cuarenta años más tarde, Tebas y Atenas, que hasta entonces eran prácticamente hostiles entre sí, se reconciliaron, y Tebas se transformó en la potencia hegemónica después de la victoria sobre Esparta y Mantinea. No duró mucho tiempo esta situación, pues unos veinte años más tarde, con su victoria en Queronea, Filipo II adquirió la preponderancia en provecho de Macedonia. ¿Cuánto tiempo duró la preponderancia española en Europa, y la preponderancia francesa, y la alemana? De todas formas, la seguridad es muy relativa: se basa ora en las fuerzas propias de una colectividad, ora en la debilidad de los posibles rivales. ¿Cuál es, en estas condiciones, el grado de potencia que no hay que rebasar para salvaguardar el equilibrio y establecer una paz duradera? ¿Cómo impedir a un

---

(783) COURNOT, *Revue sommaire des doctrines économiques*, París, 1877, p. 338.

enemigo que renuncie a sus proyectos hostiles o bélicos, si se niega a acudir a la negociación o a respetar los tratados? Cuando, hoy en día, asistimos a las tergiversaciones, tal vez calculadas, de estas dos grandes potencias que son los Estados Unidos y la Unión Soviética, que dan largas a las negociaciones, que aplazan sin cesar las discusiones a fondo para ponerse de acuerdo únicamente sobre algunos puntos menores, se puede juzgar que su actitud es prudente, ya que desean llegar a un acuerdo sólido; pero también podemos preguntarnos con razón, si de un lado y de otro, como tantos hicieron antes que ellos, no tratan de ganar tiempo para acumular las mejores posibilidades antes del enfrentamiento. La solución más sabia consiste en prever lo peor y tomar medidas en consecuencia, al mismo tiempo que se conserva la esperanza y la voluntad de un acuerdo razonable posible, haciendo los esfuerzos necesarios para lograrlo.

Es nihilista en política aquel que cree en una seguridad y prosperidad absolutas, que niega el enemigo y, por debilidad o imprevisión, deja una colectividad política la discreción de sus rivales, ya que se dejó engañar por el espejismo de los fines últimos. «La política —decía Max Weber— consiste en un esfuerzo tenaz y enérgico para taladrar tablones de madera dura. Este esfuerzo exige a la vez pasión y golpe de vista. Es muy justo decir, y toda la experiencia histórica lo confirma, que nunca se hubiera podido alcanzar lo posible si en el mundo no se hubiese siempre y sin cesar abordado lo imposible. Pero el hombre capaz de un esfuerzo semejante debe ser un jefe, y no solamente un jefe, sino un héroe, en el sentido más simple de la palabra. Y también los que no son ni lo uno ni lo otro se ven obligados a armarse con la fuerza de ánimo que les permita dominar el naufragio de todas sus esperanzas. Pero tienen que armarse a partir de ahora, ya que de otro modo no serán capaces de terminar lo que es posible hacer hoy. Aquel que esté convencido de que no se desmoronará si el mundo, juzgado desde su punto de vista, es demasiado estúpido o demasiado mezquino para merecer lo que él pretende ofrecerle y que, sin embargo, siga siendo capaz de decir «¡a pesar de todo!», sólo tiene «vocación» para la política» (784). Trabajar por la realización de la meta

---

(784) MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, p. 200-201.

de lo político es una tarea de todos los instantes, sobre todo porque en la actualidad las condiciones generales cambian más o menos cada diez años. Hace apenas treinta años, la paz y la guerra dependían de las relaciones francoalemanas; hace veinte años, los Estados Unidos tenían el monopolio de la potencia atómica; hace diez años, Inglaterra comenzaba a ceder una a una sus posiciones en el mundo, y Rusia a manifestarse en todos los continentes. Ninguna seguridad es invulnerable ni definitivamente fortalecida; no existe ninguna que esté al abrigo de las discusiones de la envidia, de la desconfianza y de la voluntad de potencia de las demás colectividades. No es ser pesimista el darse cuenta de estas variaciones de la historia, pues, en el fondo, los verdaderos pesimistas son los soñadores, los «milenaristas», que no confían en el presente y dejan siempre para más adelante la solución de los problemas, cuando sus ideas hayan triunfado. ¿Ocurrirá así? ¿Existe el triunfo absoluto de una idea? Creerlo es menospreciar las posibilidades del espíritu y de la voluntad del hombre, es degradarlas en nombre de una anticipación utópica. Supongamos el triunfo universal del marxismo. ¿Es seguro que desaparecerá la enemistad porque esta doctrina, como muchas otras, incluya en su programa la paz universal? Ya la tensión entre la política soviética y la de los chinos da una nueva forma histórica a la enemistad política, plantea problemas de potencia, de influencia, y modifica la relación de fuerzas. Ninguna doctrina tiene el privilegio de la seguridad y de la prosperidad totales, pero cada una debe poner toda su fe y toda su lucidez en sus empresas al servicio de la colectividad y de las relaciones con las demás.

Volviendo a una distinción de la que nos hemos servido varias veces, diremos que el bien común, meta específica de la política, es del orden del concepto y no de la idea. Los problemas que dependen del concepto o de una analítica, son planteados por la existencia y desarrollo de actividades reales como la ciencia, el arte, la ética o la política. Es un hecho que existe una actividad política al servicio de una meta específica, a saber, el bien de determinadas colectividades. La meta es un concepto, es decir, no se la puede determinar universalmente más que desde un punto de vista formal, ya que nunca puede ser alcanzada definitivamente; pero se concreta materialmente en la seguridad, la concordia y la prosperidad

relativas. Al igual que la ciencia nunca termina, sino que sigue siendo una búsqueda indefinida, la política siempre está buscando las mejores garantías de protección y felicidad para una colectividad particular. Las condiciones formales del bien común, lo que significa aquellas que sean valederas para toda colectividad política, se encuentran, por tanto, en la seguridad y la prosperidad; pero, materialmente, la realización concreta de esta meta varía con las circunstancias históricas y las condiciones espacio-temporales. Precisamente por medio de los «objetivos» concretos, la política procura esta meta, lo que significa, según las épocas:

a) Por determinados medios económicos, como pudieron ser los de la economía doméstica, del pillaje, del simple mercantilismo, del colonialismo, y que puedan ser los del socialismo o los de cualquier otra fórmula económico-social venidera.

b) Por intenciones políticas, como pudieron ser la conquista, la construcción de castillos con todo el sistema de feudos, la política de las fronteras naturales, el sistema de equilibrio de las potencias o, actualmente, un sistema de seguridad colectivo multilateral, bajo protección hegemónica o bajo la responsabilidad de una organización internacional como la S. de N. o la O. N. U. En resumen, la realización empírica del bien común varía con el desarrollo técnico, el de los transportes, la explotación de las riquezas del suelo y del subsuelo, los ejércitos, los medios militares; pero también de las ideas e ideologías. Por consiguiente, como concepto, el bien común se puede determinar. No es, pues, del orden de la idea o del reino de los fines, pues la idea no corresponde directamente a ningún objeto determinado por la experiencia: es del orden de lo incondicionado, de lo indeterminable, de lo puramente inteligible; es pura noción racional y trascendental. Pertenece al dominio de la especulación más que al de la aplicación, lo que, como veremos más adelante, no significa que sea vana o superflua. Es pura forma, pero no tiene materia empírica, a diferencia del concepto.

Por este hecho es incuestionable considerar el bien común como una noción puramente subjetiva, que cada colectividad podrá concebir de manera distinta. En efecto, históricamente, la manera de procurar realizarla es contingente y varía con las épocas, las técnicas y las ideologías; pero en la medida que su concepto puede determinarse formalmente en sus características empíricas de la

seguridad y la concordia, es una realidad objetiva, ya que no hay ninguna colectividad política que no se fije como meta afianzar su seguridad y encontrar las mejores condiciones de prosperidad. Entendido como bien común, nos queda por distinguir la meta específica de lo político en lo que hemos llamado los «objetivos» concretos, que se hallan de algún modo más acá de esta meta, y de los «fines», que están más allá de ella.

156. ¿Qué es un objetivo?

Llamamos «objetivo» a la sustancia material de una acción empírica que busca la realización de la meta específica de lo político *in concreto*. Se trata, pues, siempre de una acción limitada, particular, contingente y empírica, tal como una devaluación monetaria, un tratado de alianza, una elevación de salarios, etc. La noción de objetivo debe ser tomada en un sentido extremadamente amplio, designando tanto una acción de envergadura como la guerra o la revolución, como la tramitación de los asuntos corrientes y las medidas de orden menor que constituyen el trabajo constante de las administraciones. Desde el momento que la meta de lo político nunca puede ser definitivamente alcanzada, los objetivos constituyen la trama de la actividad política cotidiana. En efecto, un gobierno está constantemente expuesto a dificultades de toda clase, pues la vida en colectividad suscita constantemente problemas. Sin tregua, surgen conflictos y antagonismos entre los miembros o los grupos inferiores: reivindicaciones sociales, dificultades económicas o financieras, protestas, etc. Pero se trata también de solucionar las cuestiones que plantea el desarrollo de un país, y tomar las iniciativas en los sectores de la industria, el comercio, la agricultura, la circulación, el cuidado del territorio, etcétera. Además, las decisiones tomadas por los países extranjeros en el aspecto diplomático (alianzas, acuerdos), militar o económico (protección, devaluación, *dumping*), exigen asimismo una acción incesante del poder. Es lógico que todas estas empresas, gestiones, decisiones, iniciativas, medidas de protección, no sean necesariamente coronadas por el éxito, ni tampoco que todas sean felices u oportunas simplemente porque anhelan el bien común. La actividad política está de igual manera sembrada de fracasos y logros:

a medias, como cualquier otro género de actividad. Ocurre también que los responsables de la política se dejen a veces apartar del cumplimiento de los objetivos que alcanzar para el bien común, y persigan otros objetivos que respondan a sus ambiciones y a sus intereses personales.

No es posible entrar en los detalles del análisis de todos aquellos objetivos, tanto porque esta actividad es interminablemente multiforme como porque se corre el peligro de caer en la manía de aconsejar. Un conjunto tan disparatado no puede sistematizarse; todo lo más, se podría tratar de clasificar los objetivos según las atribuciones de los distintos ministerios (cuyo nombre varía según los países, pero también con cada nuevo gobierno). De igual modo, este método dejaría finalmente un residuo de objetivos, por lo menos tan importante como el conjunto de los que podrían clasificarse: ¿dónde situar, por ejemplo, la actividad revolucionaria? Es cierto que, en 1848, Marrast había propuesto crear en el Consejo de Estado una sección de progreso, encargada de elaborar ideas nuevas... De hecho, ninguna teoría está capacitada para dominar todas las tareas, necesidades, urgencias, prioridades, importancias, conflictos, trastornos y retrasos. Tampoco una casuística lograría vencer toda aquella diversidad. Nos limitaremos, pues, a comentar las líneas generales. Es en el nivel de los objetivos donde se plantean los cuatro grandes problemas de toda actividad política concreta, así como de la acción en general: el de los medios y el método, el de las consecuencias, el de la elección y el de la competencia y la responsabilidad.

157. Los medios y el método.

Una meta no se realiza por sí misma simplemente por ser ideada y deseada, sino que exige un esfuerzo, una ejecución, lo que supone toda una serie de intermediarios: los medios. La meta es únicamente lo posible; sólo los medios son reales, ya que ponen en acción, a la vez, el espíritu y el cuerpo. No se puede actuar con instrumentos probables o eventuales, sino tan sólo con los que son materialmente concedidos. Mientras que la voluntad no desciende hasta los medios, no es sino deseo o preferencia; no es acción ni tampoco decisión, en el sentido propio del término. Entenderemos,

pues, por medios los recursos *materiales* que permiten pasar del concepto a la realización.

Estas pocas aclaraciones suscitan ya toda clase de dificultades desde el punto de vista filosófico. En efecto, hay que corroborar que la reflexión se ocupó hasta entonces de las condiciones exteriores o «causas» de la acción, tales como el clima, el sol, el potencial económico, y casi nunca de las condiciones internas que son los medios. Situándose en el primer punto de vista, es casi imposible escapar al determinismo, sobre todo por defender la identidad entre la causa y el efecto. En cambio, si observamos los medios, chocamos con el problema de la alternación: ¿cómo se explica el no poder realizar una meta sin hacer intervenir realidades distintas a ella? Nos contentaremos con evocar este problema, que no es propio de la actividad política, pero sí de una filosofía de la acción en general, en el sentido de que la alternación suscita a su vez la cuestión de la negación y la libertad. Otro problema: el medio, no vale por sí mismo y sólo tiene significación por la meta. Aun siendo material, sólo tiene un sentido condicional o «hipotético», según la expresión de Kant: si quieres ganar la guerra, teniendo en cuenta la supuesta potencia del enemigo, es preciso contar, como mínimo, con tantos soldados, tantos aviones, tantos carros, etc. Se podría partir de esto para reflexionar sobre el carácter condicional de la materia y discutir las tesis del materialismo. Aparte de todas estas cuestiones, tenemos que estudiar aquí el aspecto tecnológico del problema de los medios en los límites de un análisis del «objetivo».

A pesar de que el medio sólo tenga sentido gracias a la meta, la relación entre estos dos términos no es invariable ni unilateral. Hay siempre, en efecto, varios medios posibles para alcanzar un resultado, y éste adquiere distinto aspecto en la cadena de las consecuencias, según sea obtenido por una serie de medios en lugar de otra. La orientación de la política entre dos antiguos enemigos será distinta según que la paz haya sido negociada o impuesta por una capitulación sin condiciones. La elección de los medios admite siempre una parte de imponderables, que hace que el pensamiento lógico encuentre raras veces satisfacción. Además, cada objetivo realiza ya por sí mismo una selección de métodos. Cuando un pueblo está animado por la voluntad de independencia, es difícil que alcance sus fines de otra manera que mediante el empleo de cierta forma

de violencia. Un partido revolucionario preconiza inevitablemente distintos procedimientos que los de un partido puramente parlamentario (785). No se trata de obrar siempre prudentemente de acuerdo con los medios, sino también en función del objetivo propuesto, a fin de asignar a estos mismos medios una medida distinta: la de la audacia.

La cantidad y calidad de los medios no lo explican todo y particularmente no constituyen una seguridad de éxito. Con idénticas posibilidades, uno fracasa donde otro triunfa; comprobación que no hace sino reforzar el carácter condicional de los medios. Y es que intervienen también el temperamento, el valor y las cualidades personales del que actúa. La acción es una disposición inteligente y juiciosa de los medios y no un simple desarrollo mecánico basado en datos, pues de otro modo no plantearía ningún problema y para alcanzar un objetivo determinado bastaría con tener los medios precisos y, en caso de necesidad, confiar la empresa a un técnico, que los pondría en acción como si fuesen una máquina. Sean cuales sean las posibilidades, hay que contar también con la sorpresa, lo imprevisible de la maniobra ajena, de modo que la incertidumbre domina el desenvolvimiento de la acción mientras el objetivo no ha sido alcanzado. No es poco frecuente que aquel que dispone de una superioridad aplastante sucumba en definitiva ante quien sepa utilizar con destreza, perspicacia y audacia los materiales de que dispone: la historia militar no es parca en tales ejemplos. Ocurre también que, frente a una resistencia prolongada e imprevista, el agente pierda de vista el objetivo inicial, para transformar uno de los medios en objetivo y no pensar en nada más que en dominar el obstáculo que constituye el medio. Así es como, en política, algunos dirigentes llegan a olvidarse de la aplicación de su progra-

---

(785) A pesar de reprochar a Lenin y a Trotsky el haber suprimido toda vida democrática en Rusia, ROSA LUXEMBURGO, sin embargo, estaba de acuerdo con ellos en reconocer que existe una ley vital de la revolución: "O bien ir adelante con un impulso muy rápido y decidido, suprimir con mano de hierro todos los obstáculos y situar sus metas cada vez más lejos; o bien ser muy pronto arrojados hacia atrás desde su débil punto de partida, y aplastados por la contrarrevolución. Detenerse, patalear en el mismo sitio, contentarse con la primera meta una vez alcanzada, es imposible en la revolución." *La Révolution russe*, ed. Spartacus, París, 1946, p. 14. Querer la revolución es otra cosa que esperar a obtener la mayoría parlamentaria antes de actuar; la revolución se hace para obtener la mayoría. Tampoco se emprende una acción revolucionaria utilizando una táctica no revolucionaria. Cada objetivo exige los medios apropiados.

ma, cegados por el combate contra la oposición o los adversarios.

Además de una cuestión de inteligencia, la puesta en marcha de los medios es también un problema de método. Este consiste, no solamente en una organización racional con programa y plan adecuados, sino también en una economía en el sentido en que se trata de obtener el máximo con el mínimo de medios. En política, consiste sobre todo en realizar los objetivos sin movilizar totalmente el conjunto de las posibilidades materiales y espirituales. Atenas y Esparta, por no aducir más ejemplos, derrocharon todas sus reservas para conquistar la hegemonía sobre las demás ciudades griegas; su dominación duró pocos años y su triunfo anunciaba ya la caída. En el fondo, el método es un arte y puede caracterizarse como la elegancia en la acción. Sin embargo, hay que evitar caer en la superstición metodológica, pues la aplicación de las reglas exige también inteligencia, flexibilidad, experiencia y sentido de la anticipación. El mejor método no sirve de nada al que no posea la autoridad necesaria y no esté animado por la pasión a su causa, o a quien falte la lucidez capaz de captar las modificaciones que su propia acción o la del adversario introduzca en la situación general. No solamente ocurre a menudo que el agente se vuelva víctima de su método, sino que, cegado por una eficacia repetida, corre el riesgo; como los escolásticos, de tomar el método como fin. Por el hecho de haber triunfado una vez en determinadas condiciones, no se puede asegurar el triunfo en ocasiones distintas, aplicando los mismos procedimientos. La acción es hija de la acción y no del método. Cuando no tienen como causa una excesiva inferioridad en principio, por el hecho de la imposibilidad de aumentar los recursos, los fracasos se explican la mayoría de las veces por una sumisión a un método demasiado rígido, es decir, por un error de maniobra que no supo crear nuevos medios y nuevas posibilidades en la propia acción.

Desde el momento que los medios no tienen sentido por sí mismos, ni por su encadenamiento, sino únicamente por la meta que alcanzar, está claro que en política también una acción que se reduce a una simple manifestación de los medios, no es más que un puro espectáculo. Las empresas cuyos objetivos no están al servicio de la meta específica de lo político se vuelven pronto romanticismo de la acción por la acción; el héroe puede encontrar en ella una em-

briaguez personal, pero su obra permanece en general sin futuro. El ejemplo más típico y más grandioso de esta forma de actividad conquistadora por sí misma, es el de Tamerlan (786), cuyo inmenso imperio se derrumbó casi inmediatamente después de su muerte (787). Sólo cuenta el éxito, entendido en el sentido de la consolidación de la meta específica de lo político. Empresas parecidas a las de Tamerlan —hubo otras a una escala más pequeña— pueden dar la ilusión del éxito y tal vez maravillar al lector; sin embargo, las acciones reducidas a un puro encadenamiento de medios no ofrecen ningún interés para un análisis de la esencia de lo político. El verdadero éxito político, por el contrario, se mide por la meta específica de lo político, y casi nunca una unidad política se avergonzará de la manera en que fueron utilizados los medios que hayan permitido asegurar eficazmente su seguridad. El éxito es bueno en sí cuando la colec-

---

(786) No tomaremos el ejemplo de Alejandro Magno, muerto demasiado joven, antes de haber podido dar verdaderamente la medida de su sentido político.

(787) No se pone en duda el genio militar de Tamerlan, sino su genio político. La historia de sus campañas es absolutamente vertiginosa, pero no se encuentra en ella ninguna coherencia política. "La actividad conquistadora de Tamerlan se desarrolló desde el Volga hasta Damasco, de Esmirna al Ganges y al Yulduz, y sus expediciones en estos distintos países se sucedieron sin ningún orden geográfico. Corre de Tachkend a Chirâz, de Tauris a Khodjend, al azar de las agresiones enemigas; una campaña en Rusia se sitúa entre dos campañas en Persia; una expedición en Asia Central, entre dos asaltos en el Cáucaso." R. GROUSSET, *L'Empire des steppes*, París, 1941, p. 497. Cada conquista se convierte en objeto de varias reconquistas. Conquistó y reconquistó el Khwarezm en 1371, 1373, 1375 y 1379; aquellas expediciones eran alternadas con otras en las regiones del Ili y del Yulduz, adonde tuvo que volver seis veces sin obtener en ninguna un éxito político como coronación de sus triunfos militares, contentándose con dar copiosa muerte a sus enemigos, pero sin llegar a arreglar nada. Todo había de ser reemprendido: dos expediciones a Persia oriental, tres a Persia occidental, dos a Rusia, etc. "De manera que, a pesar de su minuciosa preparación estratégica, a pesar de su impecable ejecución táctica, presentan, desde el punto de vista de la pura historia política, un aspecto algo incoherente, que, al seguir la enumeración cronológica de los hechos, dará pronto una impresión de desparramamiento, y hasta de desarreglo, sin ningún interés, salvo por la romántica personalidad del héroe." R. GROUSSET, *ibid.*, p. 498. No hay ninguna posible comparación entre Tamerlan y Gengis Khan. Este último supo fortalecer sus conquistas, mantener la paz interior, inspirar confianza a los vencidos y sacar provecho de la experiencia política de China y de otros países sometidos. Además, tenía un sentido político agudo, como lo demuestra, entre otras cosas, su actitud hacia los generales que fueron traidores. Ejecutaba a los que habían desertado antes de la batalla del campo de su jefe para refugiarse en el de los mongoles. Según Gengis Khan, no se podía confiar en quien abandona a su jefe en la lucha, ya que se corre el peligro de que su felonía se repita con el nuevo amo. Por el contrario, daba el mando de sus ejércitos a los generales valientes de su vencido enemigo, que siguieron luchando a su lado hasta el fin. V. R. GROUSSET, *Le Conquérant du Monde*, París, 1944, p. 142, 178, 185, 290.

tividad encuentra en ello una garantía duradera de su conservación. Incluso tiende a atribuir toda clase de capacidades al que triunfa, a perdonarle todas las bajezas morales, la transgresión de la legalidad, los actos arbitrarios, así como atribuir a las críticas más justas de la oposición un móvil de envidia y maldad; sólo importa el éxito. En cambio, no dejará de atacar cruelmente a aquel que, en definitiva, haya fracasado. *Salus populi suprema lex;* este proverbio no puede ser negado por ninguna colectividad sin riesgo de sufrir rápidamente su pérdida. Para ella, se trata de vencer al enemigo, no de interrogarse escrupulosamente sobre los medios empleados y, por otra parte, vivir en la mayor prosperidad sin tener que mirar nunca el precio. La política es dura, a veces despiada, con miras a las exigencias de la pureza moral. Una colectividad necesita una buena conciencia. Esta puede ser irritante para los demás, para sus vecinos y enemigos, aunque deba uno mismo tener una buena conciencia para hacer reproches a los otros. En cuanto una unidad política es destruida por el complejo de culpabilidad, pierde todo dinamismo político, duda de sí misma o bien se echa en brazos de aquel que —aunque fuese un aventurero— supo despertar su necesidad de buena conciencia; o bien se halla dispuesta a caer bajo la dependencia del extranjero, al que no molestan los escrúpulos. La conciencia colectiva de una culpa, significa políticamente un fracaso, pues la culpabilidad aparece como una confesión de debilidad, de impotencia.

Protección y paz interior son cuestiones vitales para una unidad política. No puede contentarse, en este aspecto, con simples promesas o buenas intenciones, aunque sean las mejores. De modo que se muestra la mayoría de las veces muy severa con el poder que no sabe inspirarle confianza, aunque su actividad haya sido loable: prefiere una mala decisión a la falta de decisión. Incluso es bastante frecuente que se muestre injusta hacia el régimen más liberal, si no logra tranquilizarla. Toda política experimental la perturba, porque no tolera las vacilaciones, las indecisiones, los tanteos, los ensayos y los errores. La idea misma de política experimental, puesta en circulación por determinadas obras de ciencia política con tendencia sociológica y cientista, se basa en un malentendido. La experimentación tiene su sitio en el orden del conocimiento, no en el de la acción. La actividad política, sobre todo, no es un campo

de ensayos. No es posible, en efecto, modificar artificialmente los medios de una empresa como se modifican las condiciones de una experiencia. Tampoco es posible volverse atrás en una acción iniciada, pues todo comienzo de acción crea inmediatamente, en política, un curso irreversible y produce consecuencias y reacciones concretas, que ya no es posible borrar. Incluso el error cometido debe ser reparado, a ser posible, con la propia acción.

158. Las consecuencias.

De todos los problemas de la filosofía de la acción, el que provocan las consecuencias ha sido seguramente el más descuidado por el análisis, y sólo Max Weber y J. Nabert lo han profundizado o se han acercado a él directamente (788). Sin embargo, humanamente hablando, se trata del aspecto más emocionante de la acción (sobre todo en política), porque es el más trágico. Si el esfuerzo concentrado en los medios logra muy frecuentemente exaltar la voluntad del hombre, la reflexión sobre las consecuencias le hace percatarse de sus límites, y hasta de una impotencia por lo menos relativa, así como de la ironía del destino. Aquello en que desemboca finalmente una acción se encuentra raras veces conforme con las intenciones iniciales y el proyecto, ya que los medios empleados, así como el resultado, desarrollan series de efectos imprevistos y desconcertantes, sea que aumentan o debilitan el alcance del éxito, sea que empeoran o limitan el fracaso, sea que crean una situación nueva por tal trastorno de las condiciones, que el objetivo buscado, aunque haya sido alcanzado, pierde su grandeza, su importancia, su utilidad y su razón. Así, la acción puede arrastrar al hombre a consecuencias tan desmesuradas, que paralice la imaginación y la capacidad para hacer nuevas previsiones; a veces, desorienta hasta tal punto a los instigadores y a los actores, que nos parecen como inadaptados a su propia obra, y sobrepasados como el aprendiz de brujo. Son incapaces de volver a recuperarse, no por mala voluntad, sino porque espiritual y moralmente no están ya a la altura de aquel «nuevo mundo».

---

(788) Max Weber, *Le Savant et le Politique*, en particular, p. 179 a 188 y Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*, París, 1943.

A excepción de los temerarios, el hombre calcula las posibles consecuencias de su acción antes de comprometerse; hace previsiones, sopesa sus probabilidades, evalúa el peligro, toma sus precauciones y orienta su empresa según las esperanzas, temores y consecuencias posibles, favorables o desfavorables, que entrevé. Organiza los medios según la coyuntura y utilizará los unos preferentemente a los otros, según que espere un éxito inmediato o a largo plazo, o que desee obtener un resultado duradero o no. Para salvaguardar su posibilidad de acción, empezará por solucionar los problemas más fáciles, o bien actuará por sorpresa afrentando de pronto los más difíciles. Todos estos fenómenos de anticipaciones indican claramente que la cuestión de las consecuencias está en el corazón mismo de la acción. Lo posible y lo probable son categorías determinantes en la utilización de los medios materiales presentes, del mismo modo que los juicios sobre la actualidad están hechos de presunciones, hipótesis, creencias, esperas, verosimilitudes, prevenciones, aprensiones, riesgos, promesas, perspectivas, etc. El vocabulario corriente es bastante rico para expresar todos los matices de nuestra previsión de las consecuencias, lo que parece indicar la importancia de la cuestión. Nuestra atención a los efectos y a las consecuencias está, además, agudizada por la experiencia que tenemos del pasado, sea por conocimiento personal que enseña a cada uno de nosotros cuál es el precio de la imprevisión y de la equivocación sobre las posibles consecuencias, sea por experiencia general de la historia, que nos instruye sobre la importancia de determinados acontecimientos cuyas consecuencias han tenido influencia determinante sobre el desarrollo de la humanidad o de una colectividad particular, mientras otras, que parecían decisivas, han tenido sólo un alcance mediocre. Todavía no hemos acabado con las consecuencias de la revolución soviética, ni tampoco con las de la revolución francesa, y todavía menos con las que provienen de la constitución de las unidades políticas en Estados nacionales. No es sólo la dimensión de los problemas lo que perturba el espíritu, sino también su interpretación: ¿cuál es el verdadero lazo entre un acontecimiento o acción y sus efectos, sobre todo cuando estos últimos inspiran, a su vez, otros acontecimientos y acciones? ¿Se trata de una simple relación de causa a efecto o bien de una evolución que hay que entender sin tratar de establecer, entre los fenómenos que

se suceden, relaciones directas o quizá de una influencia —empleamos este término a falta de otro más adecuado— cuyas modalidades de intervención son difíciles de precisar? Toda la interpretación positiva de la historia, así como el valor de la filosofía de la historia, están puestas en evidencia con esto, y también la base de la sociología, de la etnología y, en general, de las ciencias humanas.

Nos contentaremos con señalar de pasada estas cuestiones de epistemología, sin tratar de encontrar aquí una solución, y volveremos al análisis de la acción como tal. Nunca se quiere un objetivo por él mismo, sino a causa de las repercusiones que pueda tener sobre otras empresas o proyectos. No hay, pues, un objetivo errático o cerrado en sí mismo, sino siempre acogido a un conjunto más o menos coherente de otros objetivos y a la cadena de las consecuencias. Tampoco hay un objetivo definitivo que sea como la coronación y el término de todas las actividades humanas posibles. En lo que concierne a nuestro mundo humano, nada empieza nunca absolutamente y nada tampoco termina nunca. Como la vida, la humanidad entera va de acción en acción, de esperanza en esperanza, de acontecimiento en acontecimiento y de consecuencia en consecuencia. En particular, en la política, los objetivos concretos (guerras, paz, alianzas, medidas sociales, económicas, financieras) sólo tienen un sentido por sus posibles y esperadas consecuencias sobre la meta formal de lo político, aunque pueden, de forma superabundante, servir a las ambiciones personales o la consolidación de un partido. Los que tratan de construir la unidad europea, no la desean por ella misma, sino por las consecuencias de orden político, militar, económico, social y cultural, de los cuales trazan de antemano el retrato. Del mismo modo, los que luchan por la instauración del socialismo, del comunismo o de cualquier otro estado político y social. Sin embargo, como ya hemos dicho, el encadenamiento de las consecuencias reales no responde a la lógica de la teoría, y aquel que alcanza el objetivo que consideraba como un bien, va luego de decepción en decepción, ya que ciertas consecuencias vuelven a introducir el mal que creía haber dominado.

Las consecuencias son de dos clases: las previsibles y las imprevisibles. Entre las primeras están las que, efectivamente, se hallan previstas y constituyen las razones de actuar y de querer un objetivo determinado, y las que no se han previsto por descuido, por

precipitación o por imprudencia y que, cuando se manifiestan, amenazan con desorientarnos al igual que las consecuencias imprevisibles. La previsión es una cuestión, a la vez, de cálculo razonado y de intuición basada en la experiencia humana general, teniendo en cuenta la naturaleza del objetivo deseado, las nociones de principio, los medios disponibles, la reacción eventual del adversario, la posibilidad de degradación de los medios para romper la resistencia, el temperamento, la inteligencia y la formación de los colaboradores y, en fin, la situación nueva que debe crear el resultado. No tenemos que considerar aquí la suerte y el azar, que no pueden ser evaluados aunque el agente tienda después a atribuirlos a sus previsiones en caso de éxito, y quejarse amargamente en caso de fracaso. En general, cuando las consecuencias desfavorables parecen, según nuestra estimación, ser mayores que las favorables, renunciamos a la empresa, salvo en los casos desesperados en que nos fiamos al riesgo o a la fatalidad, a menos que preveamos, más allá de las consecuencias inmediatamente desfavorables, una posibilidad de salvación. Aquí también interviene el principio fundamental de la previsión de lo peor. De hecho, no existen acciones cuyas consecuencias sean totalmente felices o totalmente desgraciadas. Las razones de la acción nos obligan, pues, a cargar también con lo que no deseamos. La libertad de acción nunca es total; hay que contar también con las necesidades, las buenas o malas sorpresas que hay que saber explotar.

Tampoco somos enteramente dueños de la lógica de los conceptos. El capitalismo liberal es condenable moralmente, en la medida en que es explotación del hombre, pero en los países donde forma la base del sistema económico, reina en general una libertad política bastante amplia. Por el contrario, el socialismo, cuyos fines son a primera vista más seductores, tiende, mientras permanece fiel a la lógica de su concepto, a limitar las libertades públicas, ya que como sistema de naturaleza «direccional», se ve llevado vocacionalmente a actuar por reglamentación, coerción y por medidas impuestas desde arriba. En otros términos, el socialismo es, por su misma naturaleza, una doctrina autoritaria. «Es así —escribe Nabert— como las ideas socialistas o de tal ideal de la sociedad comunitaria pueden prolongarse mediante instituciones que aparecerán primero como éxitos y demostrarán muy pronto ser fracasos, en cuanto se

vea que no hacen sino recubrir y a veces exasperar sentimientos o tendencias cuya misión era la de obtener una especie de conversión. Tal vez no exista peor fracaso que aquel que se hace acompañar de la hipocresía exigida a las conciencias, cuando no consienten separarse ni de las ideas que continúan profesando, ni de las instituciones que tendrían que aparentar ser su realización y no hacen sino proteger un rechazo de las únicas transformaciones que podrían ser retenidas en beneficio de la eficacia y valor de las ideas» (789). Existe una lógica interna en cualquier sistema económico, político o religioso, que hay que tener en cuenta en la evaluación de las consecuencias previsibles, del mismo modo que de los medios empleados o de las capacidades de resistencia del adversario.

También sería grave error descuidar la distinción de lo posible y de lo permitido. No existen civilizaciones ni colectividades exentas de prohibiciones, siendo éstas siempre, con las obras propias de cada una de ellas, una de las características de su particularidad y de su originalidad. Sin embargo, con las pasiones y las ideologías, la interpretación de estas prohibiciones nunca es unívoca. Así, la opinión mundial —por no emplear la expresión grandilocuente de «conciencia internacional»— cierra los ojos a las crueldades cometidas por determinadas colectividades, pero denuncia ruidosamente actos similares cometidos por otros países. No teme la contradicción y distribuye elogios y reproches, tolerancias y prohibiciones, al azar de amistades y enemistades efímeras, a riesgo de desmentirse según sus portavoces encuentren un interés inmediato y circunstancial en una u otra operación. Puede, pues, ejercer una presión que disminuye el área de lo posible, crear molestias suplementarias y servir para toda clase de maniobras equívocas. En resumen, la opinión mundial condena, censura y aprueba en la confusión y según el humor, de manera que, sin someterse a ella, hay que tenerla en cuenta en el cálculo de las consecuencias y hacerla intervenir en las previsiones, sea para explotarla, sea para perturbarla, sea para alabarla.

Las consecuencias imprevisibles son lógica pero no materialmente de la misma naturaleza: constituyen el elemento absolutamen-

(789) J. NABERT, *Eléments pour une éthique*, p. 23.

te contingente de toda acción, ya que proceden del azar, el cual, en efecto, puede evaluarse estadísticamente en determinados casos por el cálculo de las probabilidades. Sin embargo, es imposible prever un temblor de tierra, o una catástrofe natural, o la aparición de una epidemia, aunque se hayan tomado medidas normales de higiene. Del mismo modo que las consecuencias previsibles, las imprevisibles pueden ser favorables o desfavorables; lo esencial, para el agente, es saber enfrentarse con ellas con mayor rapidez que el adversario, y explotarlas. En todo caso, es su posible intervención lo que hace flotar la incertidumbre sobre toda empresa, incluso la mejor preparada. Sin embargo, no se logra, en general, dominarlas sino tomándolas sinceramente a nuestro cargo, pues es una verdad raras veces desmentida que el azar no sonríe sino a quien hizo las más correctas previsiones, conservando sin embargo una gran flexibilidad en el método. En el destino entran, por una parte, las debilidades de nuestro carácter.

No se trata, pues, solamente de explotar los medios, sino de sacar partido de las consecuencias. Sea como sea, el sentido de la previsión es un factor determinante de toda empresa y de todo éxito, con tal de que se sepa cargar con todas las consecuencias, incluidas las que no se han deseado. Sin duda, ésta es la actitud que hace la grandeza del hombre político y de su obra. Conviene, pues, no sucumbir a la ironía de las consecuencias, ni dejarse subyugar por lo que Max Weber llama las «potencias diabólicas» de lo irracional, que animan cualquier acción. No es cierto que el bien engendre sólo el bien, que las cosas buenas y útiles sean moralmente santas y bellas; no es cierto que la verdad sea siempre propicia e irreprochable; no es cierto que las consecuencias de la paz sean todas pacíficas, que las de un régimen de libertad y de igualdad sean todas tutelares, las de la guerra siempre malas; no es cierto que la realización de nuestros ideales constituya necesariamente un bien para la humanidad. En cambio, políticamente hablando, es cierto que, en general, el vencedor tiene razón y el vencido es culpable, poco importa que el vencedor o el vencido representen un régimen democrático, tiránico, monárquico, socialista o comunista. Hablamos aquí el lenguaje de la potencia y no el de la idea. En efecto, una idea es invencible, pues, sea cual sea, siempre renacerá. La victoria sobre Hitler no ha sido un fracaso de la idea de

dictadura; este tipo de régimen sigue teniendo adeptos en el mundo. Fue, independientemente de su política de potencia, bajo el manto del igualitarismo democrático, una ilusión de los autores del tratado de Versalles haber imaginado que la instauración de la democracia en Alemania aseguraría por sí misma la paz duradera. No se percataban de que, para ser sólida, una democracia debe ser aceptada por la población, justamente porque se trata de un régimen democrático. En el fondo, aunque la democracia reinara universalmente en todos los países del mundo, esto no significaría que los espíritus estuviesen convencidos de esta idea, ni tampoco que daría comienzo necesariamente una era pacífica, ya que tal régimen es susceptible de adaptarse a todas las formas del poder, liberal, tiránico, plebiscitario, aristocrático o cualquier otro. La política anda indefinidamente a la greña con las consecuencias y las consecuencias de las consecuencias, ya que no existe una acción cerrada o que acabe en el instante en que sea alcanzado el objetivo. Toda acción es, al mismo tiempo, reacción e interacción. La inacción, la debilidad o la abstención no están más a salvo de las consecuencias molestas o desastrosas que la ascensión a los medios extremos. Tampoco las demás virtudes, como la caridad y la generosidad.

Es la ley del mundo humano: cada nueva empresa se inscribe en una cadena de consecuencias que vienen de empresas más antiguas, lo mismo que, por su resultado, suscita nuevas cadenas de consecuencias. Esta es la razón por la cual los éxitos inmediatos pueden manifestarse, a la larga, por sus consecuencias, como fracasos, y fracasos como salvaciones. No existe un milagro universal susceptible de purificar la historia pasada o de conferir inocencia a la venidera gracias a un exorcismo de las consecuencias.

159. La elección.

En el nivel de lo adjetivo, es decir, de los medios y de las consecuencias, intervienen las opciones concretas y verdaderas en relación con la meta específica de lo político. Unicamente en aquel nivel se delibera, se decide realmente y puede hablarse de la «política de un gobierno». Con los presupuestos, la meta específica de lo político permanece inmutable y aquél no podría ser objeto de una elec-

ción. En efecto, no se puede optar entre la seguridad y la inseguridad, entre la concordia y la discordia, sino entre los objetivos que mejor convengan a la seguridad y a la concordia. El hecho de que determinadas elecciones provoquen la discordia, no significa que se la busque por sí misma, aunque a veces se la crea útil. Es muy extraño que la mayoría de los análisis teóricos de la noción de elección la consideren por sí misma como terminación de una deliberación o inauguración de un proyecto, mientras la opción se hace siempre por la acción misma, en un contexto determinado, lo que significa que es una decisión concreta y directa sobre una realidad material, la de la puesta en acción de los medios en función de una situación determinada, con miras a producir determinadas consecuencias destinadas a fortalecer la meta de lo político. Se puede escoger cuando realmente hay algo por escoger, lo que supone una pluralidad de posibilidades. Desde el momento que la meta de lo político no puede ser puesta en alternativa consigo misma, permanece constante y formalmente idéntica, sea cual sea la colectividad política histórica. Ella manda sobre la elección. Como tal, es ella misma la intención que apuntan las opciones concretas y los objetivos. En realidad, ninguna acción es nunca objeto de una selección inicial única, sino que está formada por una continuidad indefinida de opciones, mientras no sea alcanzado el objetivo: hay que escoger sin cesar, en cuanto se decide hacer intervenir un nuevo medio o utilizar de otra manera sus posibilidades, en cuanto surge una dificultad imprevista que vencer, en cuanto hay que ocuparse de una consecuencia que amenaza con aniquilar el alcance del resultado. Escoger no es simplemente arrogarse razones o motivos, o preferir, sino llevar la voluntad hacia un objeto, resolver, o mejor, procurar resolver una situación embarazosa; esto es, propiamente hablando, actuar. No se puede llamar elección a una preferencia que no se prolongue en una decisión concreta que abarque una cadena de consecuencias, las cuales necesitarán a su vez nuevas elecciones. Así, un programa político no es más que un conjunto de preferencias; la elección está en otra parte, y ocurre a veces que interviene en contra del programa.

¿Cómo se puede hablar de las consecuencias de una preferencia, ya que juega sólo idealmente con razones y motivos? Por el contrario, puesto que la opción conduce a cierto número de consecuen-

cias que irritan nuestras preferencias, o bien porque los dos términos de una alternativa se pueden igualmente justificar con buenos motivos, la selección es a menudo penosa y, a veces, trágica. Tomemos un ejemplo sin alcance político extraordinario: la narración que Abel Ferry nos hizo de la sesión del Consejo de ministros del 16 de febrero de 1915. En el curso de un Consejo precedente, se tomó la decisión de abastecer, por intermedio de un comité neutral, a las poblaciones francesas y belgas de las regiones ocupadas por las tropas alemanas. Este proyecto tendía a suavizar el régimen de aquellos habitantes, a consecuencia del bloqueo del que Alemania era objeto para debilitar su potencial de resistencia por medio del hambre. Aquellos dos millones de franceses y cinco millones de belgas eran, en el fondo, rehenes, y en rigor los alemanes podían tratarlos como «bocas inútiles». Parecía que tal abastecimiento podía tener consecuencias peligrosas, pues los alemanes podrían dirigirse a los americanos para preguntarles si la humanidad no era una y si las mujeres y los niños de Alemania no formaban parte de aquella humanidad, al igual que las mujeres y niños franceses y belgas. El Consejo de ministros renunció a su proyecto de ayuda. La elección estaba hecha. Abel Ferry comprendió que hubiese sido indigno entregarse al juego del enternecimiento moral, y concluyó su informe diciendo: «Soy responsable de esta decisión, ¡pero hubiese preferido volver a encontrarme el 8 de octubre ante Fresnes-en-Woëvre! En la batalla, la decisión era más liviana y el corazón más alegre que aquí» (790). No hay duda de que todos los ministros franceses hubiesen preferido socorrer a sus compatriotas (los motivos para hacerlo no hubiesen faltado), y sin embargo, su decisión fue distinta.

Las preferencias no hacen daño a nadie, ya que permanecen en el nivel del juicio; las elecciones, por el contrario, se traducen en actos. Sin embargo, no habría que sacar de ello la conclusión de que todas las elecciones tendrían como misión el decidir duramente o bien expresarse siempre con decisiones netas y bruscas. En realidad, la mayor parte de las opciones políticas son equívocas y se presentan bajo la forma de un compromiso. En un mundo de intereses múltiples, que chocan constantemente, el método unilateral de las decisiones que se pronuncian autoritariamente pronto

---

(790) A. FERRY, *Les Carnets secrets*, París, 1957, p. 60-61.

rompería la concordia y la paz interior y desarreglaría las relaciones internacionales. La vida en común no es posible sin arreglos amistosos, sin convenciones, sin acomodos, a veces confusos, o sin concesiones recíprocas. Hay que dar la razón a G. Simmel, que consideraba el compromiso como uno «de los grandes descubrimientos de la humanidad» (791). Muy frecuentemente, los derechos y los intereses de los distintos grupos y asociaciones son igualmente legítimos. Además, toda sociedad está compuesta por generaciones distintas, de las que cada una tiene sus problemas, sus necesidades, sus aspiraciones y sus deseos. Sería absurdo concebir el criterio de la división de los Estados según la edad y preconizar una unidad política de todos los infantes, otra de todos los niños, otra de todos los adolescentes, de todos los jóvenes, de todos los hombres de edad madura, de todos los ancianos... Del mismo modo, sería ridículo oponer las generaciones entre sí u otorgar desconsideradamente privilegios a una en relación con las demás. Algunas poseen saber y experiencia; otras, entusiasmo y audacia, sin que pueda decirse que una de aquellas cualidades sea absolutamente superior a las demás. Por consiguiente, es necesario encontrar una armonía, por lo menos convencional, entre estos intereses antagónicos o entre las fantasías de los unos y las esperanzas de los otros, así como entre las voluntades que resultan de la diferencia de edad, profesión y adaptación. A menos de un compromiso más o menos estable basado en la jerarquía de las urgencias y de las prioridades, la vida colectiva se vuelve imposible.

Esto no significa que el compromiso sea el equivalente del oportunismo o del justo medio. En efecto, hace falta muy frecuentemente mucho más valor para arreglar los conflictos y las divergencias que nacen de intereses concretos opuestos, que para prestar adhesión preferente a un programa teórico. El rechazo de todo compromiso conduce, bien al oportunismo, ya que nos vemos llevados, por la fuerza de las cosas, a pensar de acuerdo con determinados principios que se hallan en contradicción con los que orientan la vida práctica, o bien al totalitarismo, que afirma la prerrogativa de un interés particular de clase, raza o inteligencia sobre los demás. Cualquiera que rechace la diferencia de edad, es decir, la ley del

(791) G. SIMMEL, *Soziologie*, Leipzig, 1908, p. 329.

tiempo biológico, o bien la divergencia de intereses y aspiraciones, es un negador de la libertad, ya que es llevado a proclamar la hegemonía de una categoría social. Tal vez exista más virtud y hasta más potencia en el compromiso que en la pureza. Sería, no sólo desleal, sino también torpe por parte de un gobierno favorecer un grupo de intereses legítimo en detrimento de otros, ya que su papel es establecer un orden razonable de coexistencia o de jerarquía que el compromiso es el más apto para realizar. Este puede tomar distintas formas y consistir, sea en un arreglo amistoso, sea en concesiones recíprocas, en negociaciones; puede depender también del arbitraje de un tercero (limitado a la dificultad en cuestión, ya que, en cuanto se someten todos los problemas políticos a tal arbitraje, el gobierno se desprende de sus prerrogativas en provecho del árbitro y de una autoridad parajurídica que hará función de gobierno, lo que dista mucho de constituir una buena solución). Aquellos que desacreditan el compromiso, lo hacen mucho más por vanidad que por reflexión, por tontería mucho más que por inteligencia. Por otra parte, los gobiernos autoritarios y revolucionarios toman, en la práctica cotidiana, casi tantas medidas como los demás. Igualmente, resulta divertido criticar el compromiso y defender al mismo tiempo una política de negociaciones, ya que éstas no son, en realidad, sino una especie de compromiso y no se realizan si no es por este conducto (792). De ello, no resulta que cualquier compromiso sea bueno; tampoco se trata de elogiarlo, sino de comprender su necesidad en política antes de hablar de su utilidad en determinadas circunstancias. Es cuestión de potencia y de autoridad el saber llevar a cabo ciertos compromisos y rechazar otros. Sólo una política veleidosa renuncia a todo compromiso y cae en las componendas.

¿Cuándo hay que arreglar un problema o una dificultad mediante una decisión clara, y cuándo mediante un compromiso? No existen reglas generales, pues la elección depende de las circunstancias y de la situación, y también del temperamento personal del responsable político. Aquí también, es cuestión de olfato, de intuición, de saber-hacer, de oportunidad. Los malos compromisos valen a veces más que una decisión torpe e inflexible; pero una política

(792 Sobre el compromiso, ver las opiniones muy justas de LENIN, en *La Maladie infantile du communisme*, & 8.

basada exclusivamente en las medias tintas, acaba a la larga por cansar, pues no se puede siempre y sin cesar tratar de complacer a todo el mundo. Nada irrita tanto en determinadas condiciones como la ausencia de decisión, pero en otras, la decisión puede ser exasperante y funesta si es tomada a contratiempo. Es inútil continuar con el análisis, pues, llegados a este punto, no podemos sino perdernos en el empirismo de la casuística y la enumeración de ejemplos.

160. La competencia.

Finalmente, en el nivel de los objetivos es donde se manifiesta la competencia política y donde la responsabilidad se transforma, para emplear un término de moda, en «auténtica». Esto es algo tan evidente, que apenas es precisa la explicación. Imaginativamente, todo joven o estudiante puede creer que está llamado a ser un gran poeta, un gran artista, un gran filósofo, un gran historiador o un gran biólogo del futuro, pero al escribir sus poemas, al realizar una obra, es cuando demuestra su genio, su talento o su mediocridad. Cada diplomado se considera como un verdadero pedagogo (¡feliz ilusión!), pero es buen maestro y buen educador sólo ante sus alumnos. Ser un teórico de la economía política, es una cosa; dirigir con eficacia y autoridad una empresa, es otra. Lo mismo ocurre en política. No es al establecer los puntos de un programa cuando uno demuestra su capacidad de hombre político. La aspiración a la libertad, a la paz, a la igualdad, no es ni siquiera señal ni criterio de competencia. ¡Cuántos fracasos partieron de buenas intenciones! Nadie discutirá la nobleza de los fines de los revolucionarios de 1848, pero, como expuso Tocqueville, sin ninguna acrimonia, en sus *Souvenirs*, cavaron su propia tumba por incapacidad, por ausencia de unidad y de autoridad, y por falta de temperamento. La competencia se mide a través de la sagacidad, la habilidad y la inteligencia en el manejo de los medios materiales o en la previsión de las consecuencias, y no por la sublimidad de los fines. Nos percatamos, una vez más, de que se triunfa o se fracasa políticamente, sólo al nivel de los objetivos.

Si se consideran las cosas desde el punto de vista de la competencia, hay que distinguir dos clases de éxito, que llamaremos éxito

de moda y éxito de gloria. El primero consiste en el logro pasajero del arrivista o del nuevo rico y, en general, se obtiene por medios extraños a la actividad propia del personaje, por la publicidad, el escándalo o la exhibición de ventajas físicas. Se sabe que algunos artistas o literatos han adquirido celebridad temporal, no por sus méritos intrínsecos o por su talento o genio artístico o literario, sino gracias a expedientes o singularidades que sólo tienen una lejana relación con el arte. El éxito de la gloria, por el contrario, se despliega en el tiempo y en los siglos, sobrevive a la persona y a veces sólo adquiere toda su amplitud después de la muerte: logro de la fama que consagra al personaje ilustre. Aquel éxito está basado en la competencia, ya que corona la maestría positiva y la superioridad en una actividad o, a veces, en varias actividades determinadas. Esta diferencia no es propia de nuestra época, pues basta con tener cierta afición por la historia anecdótica para volver a encontrarla en todos los tiempos. Pradon estuvo de moda en un momento determinado, pero es a Racine a quien corresponde la gloria. A diferencia de Champfleury, Stendhal nunca estuvo de moda mientras vivió, pero se convirtió en un escritor ilustre. Esta diferencia puede encontrarse también en cualquier otra especie de actividad, en economía y, asimismo, en política. El general Boulanger y Mac Carthy, han conocido un éxito de moda por razones, muchas de ellas ajenas a la política propiamente dicha; en todo caso, en absoluto establecidas en virtud de la competencia. Esto no significa que la gloria no pueda empezar por una moda, pero esta última no es el criterio de la gloria.

En política, sobre todo, la moda precede a la gloria, ya que se trata de una actividad ejercida por instantes y sin término definitivo, puesto que su meta específica nunca puede ser alcanzada más que en el límite de los objetivos y de la potencia determinada. El hecho de que haya habido hombres que sólo conocieran, en este aspecto, la moda, no debe cegarnos sobre la necesidad de la popularidad inmediata del hombre político, anunciadora de la futura gloria. Aunque no acontece siempre abiertamente, la actividad política sigue siendo sin embargo espectacular, sea que se presencie la caída de los grandes o de los ministros, sea que nos apasionemos por las elecciones, sea que nos inquietemos por las amenazas del enemigo. Sus resultados son casi inmediatamente perceptibles,

ya que la situación económica, financiera, diplomática o militar permite comprender rápidamente y sin larga reflexión si los objetivos han sido o no alcanzados. No es preciso, por ejemplo, ser un experto en economía para saber si el salario es suficiente o para observar la subida de precios. La política interesa directamente a toda la colectividad, y por este hecho, exige que se conceda por lo menos un mínimo de confianza al poder en activo (esta confianza es ya por sí misma un logro), aunque no puedan evaluarse todas las consecuencias futuras de las decisiones adoptadas en la actualidad. Se puede carecer de gusto para apreciar la obra de un artista, o no poseer los conocimientos necesarios para entender un descubrimiento científico y desinteresarse de ellos, o bien adoptar la opinión dominante; pero cada miembro de una colectividad política está directamente interesado en sus bienes y en su vida, en caso de guerra, de discordias civiles o desórdenes interiores. Así se explica que el agradecimiento del país vaya inmediatamente hacia aquel o aquellos que, por su competencia en la realización de los objetivos destinados a fortalecer la meta específica de lo político (a veces, en efecto, sólo dan una impresión ilusoria de ello), logran preservar la paz exterior y la prosperidad, y remediar los peligros venidos de fuera. Se comprende también por qué la masa permanece insensible a las críticas dirigidas al poder, mientras piensa que la colectividad está defendida eficazmente y que el bien común es administrado a satisfacción casi general. Este conservadurismo es el corolario de la apreciación de la competencia en la acción concreta, pues las masas desconfían de la crítica que, en definitiva, no les parece competente más que como crítica. Un pueblo que deja de ser conservador no puede formar un Estado.

161. Responsabilidad y culpabilidad.

Aparte de que no se puede demostrar la competencia política más que por el éxito en la realización de los objetivos, y no por simples declaraciones sobre el fin, únicamente existe verdadera responsabilidad en aquel nivel. En último caso, una colectividad puede ser culpada de las desgracias que le ocurren por haber escogido mal a sus dirigentes o tolerado ciertos procedimientos. En realidad, semejante responsabilidad no es definible jurídica ni moralmente,

ni con ningún otro criterio, sobre todo porque una unidad política nunca obra como tal, sino que personas responsables actúan políticamente en su nombre. En derecho, una colectividad política es siempre menor. Este elemento, políticamente fundamental, no lo entendió K. Jaspers, quien insiste sobre la responsabilidad que el pueblo alemán pueda haber asumido en el curso de la última guerra, y pide a sus conciudadanos que realicen a este respecto un esfuerzo de lucidez (793). Este consejo es difícil de seguir, ya que tal culpabilidad es tan difusa, y está tejida con tanta ignorancia, descuido, omisión, miedo, cobardía, sumisión servil; en resumen, es un comportamiento tan negativo, cuya culpa es casi imposible determinar, pues en definitiva habría que discutir toda la historia del pueblo alemán, y a través de ella, la historia de la humanidad. A esta misma conclusión llega la afirmación tan generalizada: cada uno de nosotros es responsable del hambre que hace estragos en China (794).

No es éste el lugar para discutir el alcance metafísico de la tesis de Sartre, en el sentido en que afirma la existencia de una total solidaridad humana, de manera que, por mi responsabilidad, me convierto en depositario de la dignidad humana, entendida como concepto y no como fin, donde esta responsabilidad absoluta supone la negación, tanto del azar como de todo «accidente». Tampoco se trata de negar la relación entre la responsabilidad política y la metafísica, sino, desde el punto de vista fenomenológico en que nos colocamos, de percatarnos del hecho de que, si toda sociedad está necesariamente, como tal, organizada política, económica y

---

(793) K. JASPERS, *Die Schuldfrage — Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zurich, 1946.

(794) Parece que esta alegación no es más que una vulgarización política, que corresponde tanto a la tesis sostenida por Jaspers en la obra que acabamos de citar (en la cual, el autor hace del pueblo alemán un culpable no culpable, porque no se rebeló contra Hitler, porque no salió a la calle para protestar contra la injusticia y la violencia; sin que se sepa claramente si se trata de una culpabilidad política o moral, puesto que K. Jaspers no ha realizado a este respecto su propio esfuerzo de lucidez), como a la tesis defendida por SARTRE en *L'Etre et le Néant* (p. 638-42), donde se dice que el hombre "lleva el peso del mundo entero sobre sus hombros: es responsable del mundo y de sí mismo en su manera de ser." Finalmente, cualquier guerra se convierte en *mi* guerra si me niego a sustraerme a ella por el suicidio o la deserción; de manera que la merezco, porque yo la "escogí" personalmente. Tales propósitos, que alaban mucho más el intelecto que invitan a la reflexión, están desprovistos de todo entendimiento político, ya que hacen de la colectividad una simple reunión de individuos y de conciencias moralizantes. Una responsabilidad total no podría limitarse al espacio; debe también extenderse a todos los tiempos.

jurídicamente, no es posible trasladar esta tesis «tal como es» al dominio social, en que el hombre utiliza la violencia y la injusticia, tal como lo requieren el derecho, la libertad y la justicia. En otros términos, en una sociedad organizada (y sólo es sociedad con esta condición) hay que determinar políticamente la responsabilidad, pues de otro modo la vida en común se volvería imposible. Tenemos, pues, que preguntarnos si existe semejante responsabilidad y si es colectiva.

¿Se puede decir que la sociedad política sea responsable de sus desgracias, por haber escogido mal a sus dirigentes o por haber tolerado acciones inhumanas? En realidad, una consulta electoral, por ejemplo, no es una decisión en el sentido propio de la palabra; indica solamente, por el juego de la mayoría y de la minoría, qué hombre o qué partido parece ser el más apto para llevar a cabo la tarea correspondiente a las exigencias del bien común (suponemos que la elección es libre, y no amañada oficialmente para ratificar la decisión de un partido único). La mayoría puede equivocarse y toda la colectividad sufrirá las consecuencias de esta equivocación. ¿Se trata verdaderamente de una responsabilidad colectiva, en el sentido de una culpabilidad colectiva? El error de apreciación, ¿se puede equiparar conceptualmente a una falta? Allí donde hay una organización, también existen reglas del juego. Sería un error identificar la falta de juicio del electorado en la aplicación de una regla, con una falta moral. No es el cuerpo electoral el que fija los objetivos, ni tampoco el que decide de ellos: confía en una u otra formación política, que pueden no estar a la altura de su tarea. Cualquier opción política contiene una parte de incertidumbre, tanto porque el hombre no dispone de medios absolutamente seguros para resolver un problema político, como porque nunca hay una solución definitiva y cualquier reglamento suscita nuevos problemas o conflictos. La responsabilidad, entendida como culpabilidad colectiva, escamotea sencillamente la existencia del gobierno que tiene a su cargo la acción política y lo considera como una cantidad despreciable o una institución de pura fórmula, es decir, coloca la asociación política al mismo nivel que cualquier otra asociación. Si el hambre reina en China, no será por culpa del gobierno chino, o también nosotros seríamos tan responsables como aquél. ¿Por qué, en estas condiciones, los chinos tendrían necesidad de un gobierno

o de una revolución? Tal concepto, no solamente aparta teóricamente la política, sino que la niega arbitrariamente.

¿Existe una culpabilidad colectiva en los casos de actuación inhumana, de torturas, de exacciones y otros procedimientos salvajes y brutales? Dejaremos de lado el aspecto polémico (y como tal, eminentemente político) de la cuestión, en el sentido en que la denuncia de las torturas sirve a menudo a una política determinada para la fijación del amigo y el enemigo. La tesis de la culpabilidad colectiva suscita en realidad el problema de la violencia: ésta, ¿es o no inherente a la política? Fenomenológicamente, lo es. Unicamente en nombre de un fin apolítico se la puede condenar, pero no en nombre de la propia política. Percatarse de esta correlación entre la violencia y la política no significa, sin embargo, como ya hemos dicho, que la violencia esté justificada. Por el contrario, todos los esfuerzos del hombre deben tender a limitar su imperio en nombre de principios apolíticos, siquiera sea porque la política no es la única actividad humana, sino que existe un constante intercambio entre el arte, la religión, la ciencia, la moral, la economía y la política; lo que significa que cada una de estas esencias limita la otra y la modera. Desde el momento que se subordinan todas las actividades a la política, se está inevitablemente abocado a justificar la violencia, ya que la política se transforma entonces en el fin de aquellas otras actividades y es su criterio de referencia. Por otra parte, la tesis de culpabilidad colectiva acaba asimismo justificando, por lo menos directamente, la violencia y obstaculiza su limitación. En efecto, si cada uno de nosotros es responsable de los actos de barbarie cometidos por otros, no se entiende por qué la víctima de una Gestapo podría ser considerada como víctima; o, de otro modo, el verdugo es asimismo una víctima, o bien el uno y el otro son igualmente culpables. ¿Por qué, entonces, oponerse a un régimen de la Gestapo; por qué combatir los métodos del nazismo? Si soy responsable, con toda la humanidad, de un acto de violencia, no hay razón para hacer ningún reproche a los dirigentes que lo han ordenado o tolerado, ya que todo hombre es culpable, a menos de instituir una casuística en la gradación de la culpa. Por utilizar de nuevo el ejemplo del hambre en China, la población china sería, en definitiva, tan responsable de su desgracia como sus dirigentes:

merecería, pues, morir de hambre (795). Desde el punto de vista de la culpabilidad colectiva, no hay que establecer distinción entre el hambriento y el hambreador, entre el tiranizado y el tirano, entre el gobernado y el gobernante, entre el amigo y el enemigo, entre el profesor y el alumno, entre el patrón y el obrero.

Lo absurdo de esta tesis proviene de una interpretación unilateral de la responsabilidad, entendida únicamente en el sentido negativo de la culpabilidad, mientras que también tiene un aspecto positivo, esto es, el mérito. Si cada uno de nosotros es responsable con toda la humanidad del hambre en China, ¿no lo será, en las mismas condiciones, de la prosperidad americana, de la superioridad de los «sputniks» soviéticos o de la obra realizada por filántropos? ¿No es arbitrario nivelar el conjunto de los hombres por la culpa colectiva e imputarles todos los crímenes, torturas y matanzas cometidos en el mundo? ¿Por qué no nivelarnos, en virtud de la responsabilidad por el mérito colectivo, y atribuirles también todo lo que se hace en el mundo en el orden del bien, la generosidad y la caridad? Ocurren desgracias a los hombres, pero también felicidades. ¿Por qué hacerles responsables únicamente de las primeras y no de las segundas? En efecto, la noción de mérito no se puede «democratizar» como la de la culpa, ya que nos remite a las nociones de esfuerzo, acción, voluntad y competencia. En todo caso, no habría ninguna objeción que hacer a la noción de responsabilidad colectiva si se la considera al mismo tiempo como culpabilidad y como mérito, pues la humanidad no comete únicamente fal-

---

(795) Esta imputación de culpabilidad colectiva es de la misma especie que lo que podía escucharse en determinadas pláticas o leer en determinados periódicos y revistas a finales de 1940, que explicaban el fracaso de Francia por la descristianización y la expansión de la ideología republicana, laica, democrática, etc. Sin disminuir la importancia del factor moral en la guerra, hay que observar de todas formas que una interpretación de este tipo olvida que estas condiciones eran más o menos las mismas unos veinte años atrás, de manera que, lógicamente, también se tendría que haber puesto la victoria de 1918 en el haber del republicanismo y del laicismo. En realidad, una explicación semejante escamotea lo esencial: la debilidad de la dirección política en Francia, su imprevisión, la falta de preparación del ejército francés, los errores de sus jefes y, por otro lado, el dinamismo del ejército alemán, la superioridad estratégica y táctica de sus generales. Aceptar otro razonamiento es olvidar que un fracaso es infligido por un enemigo capaz de afirmar su superioridad. Y luego, si verdaderamente la derrota francesa de 1940 pudiera ser achacada a la descristianización de Francia y convertirse en una cuestión de culpabilidad colectiva, se tendría que haber presentado a Hitler como modelo del cristiano.

tas, sino que se honra también con algunas virtudes y con alguna dignidad.

Si se penetra todavía más a fondo en el problema, aparece que esta tesis se basa en una confusión del fracaso y de la culpa. Esto está particularmente claro en Jaspers, que exige que el pueblo alemán asuma su *falta* y su *impotencia*: según él, por el hecho de que el ciudadano «cauciona» al Estado, debe pagar sus propias culpas al mismo tiempo que las del Estado (hay, en efecto, «culpa de todos»), ya que juez no puede ser más que el vencedor. A pesar de que el hombre tenga propensión a achacar el fracaso a la culpa, sin embargo, hay que distinguir conceptualmente estas dos nociones, como hizo Max Weber en *Politik als Beruf* (796). El fracaso es señal de impotencia, imputable a errores técnicos y metodológicos, a descuidos, a una falta de preparación, a la falta de discernimiento, de temperamento y de audacia, y a la intervención de acontecimientos imprevisibles que no se supieron dominar; no es signo de bajeza moral, pues de otro modo habría que ver en el éxito el criterio de la belleza y de la superioridad ética. Una cosa es que políticamente el vencedor haga la ley, procurando además aplastar a su enemigo con la culpa de una degradación ética, y otra cosa es que moralmente tenga razón. Los partidarios de la tesis de culpabilidad colectiva son, en general, también admiradores del éxito, con tal de que se proclame adicto a la justificación seudo-ética de la dinámica de uno de los fines de la historia. Con este tipo de justificaciones la confusión llega a su colmo. En efecto, la justificación de la culpabilidad colectiva está, en general, basada en el principio de la corrupción de los medios utilizados (sobre todo por el adversario ideológico), mientras que la del éxito se basa en la grandeza del fin histórico que anhela el adepto. Pero, ¿dónde se sitúa entonces la responsabilidad política? Tal es la cuestión que hay que aclarar.

162. La responsabilidad política.

En primer lugar, no hay responsabilidad en el nivel de la meta de lo político, pues está en la naturaleza de toda colectividad el buscar protección contra el enemigo y las amenazas exteriores o

---

(796) Max Weber, *Le Savant et le Politique*, en particular, p. 182-3.

interiores, y tratar de ser potente para mejor defenderse. Por consiguiente, sería ridículo reprochar a un hombre de Estado, sea desde el punto de vista ético, sea desde el punto de vista político, que trabaje por la grandeza de la nación de la que es responsable, El comunista en el poder no transige más que el capitalista o el adepto de cualquier otra doctrina sobre este punto. Nunca se ha visto y sin duda nunca se verá a una colectividad en plena expansión renunciar espontáneamente a su potencia y a su independencia por amor a la justicia y la paz universal, si las demás colectividades continúan obedeciendo las leyes corrientes de lo político, pues también una federación de Estados sólo tiende a consolidar y reforzar por esta unión la potencia común y asegurar mejor la protección de cada miembro. ¿Existe responsabilidad en los fines? Sería tan absurdo reprochar a Stalin el haber tenido fe en el comunismo como a Turgot el haber querido el triunfo de los principios de la fisiocracia, o bien a los revolucionarios de 1830 el haber combatido por las libertades públicas. ¿Somos culpables de no haber creado aún el Estado mundial único, en el cual reinasen la paz definitiva, la igualdad perfecta, la libertad absoluta y la justicia universal? En realidad, ninguno de estos conceptos es unívoco: un comunista entiende por libertad una cosa totalmente distinta que un demócrata liberal, y ninguna colectividad política concibe la paz exactamente de la misma manera que las demás. A pesar de que, en general, los hombres aspiren a la libertad, a la justicia y a la paz, están sin embargo en desacuerdo a la vez sobre el contenido de cada una de estas nociones y sobre los medios susceptibles de promoverlas, de manera que la lucha política nace precisamente de estas divergencias. Además, como ya hemos mencionado numerosas veces, el reino de los fines es destrozado por las contradicciones y los antagonismos, no solamente por la divergencia en la interpretación de cada uno de ellos, sino también por culpa de la dificultad de conciliar entre sí la libertad, la igualdad y la justicia. La mayor libertad, ¿es compatible con la mayor igualdad? Este problema no está ni mucho menos solucionado, a pesar de que se supone que, idealmente, no tendría que existir discordia. A excepción de algunos fines como el racismo, por ejemplo, los fines a que aspiran los hombres son, en sí, todos buenos. Sin embargo, en vista del desacuerdo a propósito del concepto mismo de aquellos fines, así como de sus

relaciones recíprocas, ¿se puede acaso responsabilizar a los hombres políticos por no haberlos concretado todavía en la medida de la idealidad? ¿Es esto factible? Si confiamos en la experiencia y la historia, hay pocas probabilidades de que se pueda lograr transformar radicalmente la naturaleza humana y conciliar definitivamente la diversidad de sus manifestaciones empíricas. Sería lo mismo que culpar a un cristiano por no haber alcanzado la perfección divina.

La responsabilidad (tanto de la culpa como del mérito) está ligada a determinados actos, es decir, que se sitúa al nivel de los medios y de las consecuencias, y, en resumen, al de los objetivos donde el hombre político decide, hace leyes, construye la defensa del país, arregla los conflictos sociales, obra a favor de la paz y de la libertad, o bien, por el contrario, toma medidas que obstaculizan directamente la realización de estas metas. Es un error condenar en nombre del fin del comunismo los medios utilizados por la democracia liberal, cuando el comunismo emplea exactamente los mismos medios para realizar sus objetivos. El liberalismo se propone teóricamente instaurar la libertad y la paz, con tanta convicción por lo menos como el comunismo. Juzgadas en la medida de la ética de los fines, una y otra de estas doctrinas son igualmente buenas y sería vano establecer una comparación a este nivel de la idealidad pura. Una confrontación de este orden no tendría otro resultado que poner una vez más en evidencia las divergencias de interpretación. Nadie puede demostrar que la Rusia soviética esté más cerca de la libertad «verdadera y auténtica» que los Estados Unidos de América o Inglaterra. En efecto, ¿cuál podría ser el criterio para la comparación? ¿El concepto personal de la libertad, del juez, o el concepto del liberal o del comunista? ¿Quién podrá decirnos que tal sistema económico, político y social es más apto para realizar, en una época que sigue siendo indeterminada, la belleza ideal de la libertad? En este aspecto, las predicciones no son nunca más que vaticinios; no llegan a ser presunciones, ni mucho menos conjeturas razonadas. ¿En virtud de qué autoridad, sino de la fe ciega en tal doctrina en vez de tal otra, se puede considerar culpable y condenable el sistema liberal, y meritorio el sistema comunista, o al contrario? Al proceder de esta manera, se corre el peligro de «empujar a la guerra» y dar la espalda a la paz, de la que

subjetivamente cada uno de los doctrinarios quisiera ser artífice.

Sea cual sea la doctrina política en el poder y sea cual sea la sublimidad de sus fines, los medios y las consecuencias son piedra de toque, tanto de la responsabilidad como de la competencia. No hay otras pruebas que permitan al hombre político demostrar sus capacidades o sus deficiencias, sus cualidades o sus crueldades, su autoridad o su deshumanización. Al utilizar los medios, es cuando triunfa o fracasa y se hace o no culpable. No está escrito en la doctrina liberal que aquel que se diga adepto a ella deba disparar contra los obreros en huelga; del mismo modo, la doctrina marxista no afirma que el establecimiento del comunismo haya de hacerse mediante el despotismo y la instauración de un régimen concentrador. Si se rechaza la primera porque está manchada con la sangre de los proletarios, es preciso también, con lógica, recusar la segunda por las mismas razones. No sirve de nada buscar disculpas a esta última violencia, diciendo que es santa porque pretende ser más humana, pues el liberalismo tiene exactamente la misma pretensión. No podemos declararnos adeptos de la honestidad intelectual y de la buena fe, cuando se ha hecho una selección entre los cadáveres de los proletarios para bendecir a algunos entre ellos bajo el pretexto de que se integran en el sentido de la historia. Sólo en el nivel de los medios es cuando las comparaciones son posibles: entonces se puede distinguir entre un régimen que hace de la violencia y del campo de concentración un sistema, y aquel otro que se esfuerza por limitar en la medida de lo posible los actos de violencia; entre aquel que, sin realizar la libertad ideal, da por lo menos a los ciudadanos posibilidades de gozar de la mayor libertad, y aquel que les priva de esas posibilidades. El hombre político, ¿es responsable (lo que no significa necesariamente culpable) de los medios que utiliza, de las empresas odiosas que tolera u ordena? (797).

La tesis de la culpabilidad colectiva no hace caso, pues, de la

---

(797) MAX WEBER expuso de manera admirable y resumida, que la responsabilidad recae sobre los medios y las consecuencias, en *Politik als Beruf*, en las páginas que dedica a la oposición entre ética de convicción y ética de responsabilidad (v. *Le Savant et le Politique*, p. 181-200). R. ARON analizó el mismo tema, en teoría y en práctica, en relación con ejemplos contemporáneos, en *L'opium des intellectuels*, París, 1955, y en *Polémiques*, París, 1955. Nada hay que añadir a estos dos trabajos, tan vigorosos como rigurosos. Los recomendamos al lector.

voluntad de los gobiernos ni de la realidad material de los instrumentos, instituciones, estructuras y organizaciones sociales, para diluir la responsabilidad de una solidaridad vaga y de algún modo indiferente, de una falta seudo-común, pero, sobre todo, indiscernible. Se hace la ilusión de domesticar el mal haciendo de cada conciencia su cómplice inconsciente e involuntaria. Aplasta la humanidad bajo la sublimidad de los fines y la bajeza de los medios. Los fines, sin embargo, no son ajenos a los medios; es más, dependen de ellos, pues les deben la realidad adquirida. En otros términos, los fines no pueden cumplirse sino gracias a los medios que los introducen en el tejido social, en las instituciones y las leyes que establecen. Hay que reconocer, en virtud de la oposición del mérito y la falta, que los medios no son todos innobles o degradantes. Por consiguiente, no podrían superarse los fines de las estructuras sociales existentes, como tampoco puede separarse la responsabilidad de los medios puestos en acción, pues de otro modo se les privaría de todo significado positivo. La responsabilidad política está precisamente en relación con la manera en que se procura transformar una colectividad determinada, con sus estructuras y sus instituciones, realizando un determinado número de objetivos destinados a fortalecer la protección y la concordia al servicio del hombre.

Si la colectividad es menor, la responsabilidad política incumbe en primer lugar a los hombres que ostentan el poder, que han querido alcanzarlo y han hecho de la política su vocación, como otros han escogido la carrera de la pedagogía, de la literatura o de la ciencia. Esta determinación es fundamental, a pesar de todos los sofismas que tratan de ocultarla. A lo sumo, se puede decir que la responsabilidad de una colectividad es soportada, en el sentido en que sufre las decisiones torpes o malas de sus gobernantes: no se trata de una responsabilidad activa. El lenguaje corriente consagra este hecho, ya que designa con el término de responsables a los dirigentes y a los jefes. De modo que, si no se puede responsabilizar a una unidad política por querer la concordia interior y la seguridad exterior (la elección puede ser errónea en cuanto a las cualidades de los hombres elegidos), sin embargo, por el cumplimiento del bien común es como se mide la responsabilidad política de los que solicitan sufragios. A ellos corresponderán el mérito y la gloria, si logran

consolidar esta meta, y a ello se achacarán los fracasos y los descuidos. Entendida así, la responsabilidad política es una responsabilidad, la del escritor frente a su obra o la del profesor ante sus alumnos. La única diferencia es que la primera es más amplia y más pesada, ya que una decisión política compromete el porvenir del conjunto de la colectividad y sus consecuencias son más considerables, más graves y a menudo más terribles. Sería tan absurdo acusar al socialismo o a todos los socialistas de las debilidades y desmayos del jefe de un gobierno socialista, como imputar a un pueblo la incompetencia o el despotismo de un tirano, del que aquél es la primera víctima.

Lo embarazoso proviene de la dificultad de apreciar correctamente la responsabilidad política, y esto por varias razones. En general, el hombre en el poder no busca deliberadamente la ruina de su país; por el contrario, está animado de excelentes intenciones, trata de servir al bien común, aun cuando tome una decisión torpe o deporable. No existe un criterio que permita separar claramente la mala de la buena intención, ni tampoco una medida apta para evaluar comparativamente la intención y las consecuencias de un acto, ya que, sobre todo, puede ocurrir que las decisiones más discutidas al principio tengan a veces, a la larga, prolongaciones benéficas, mientras que otras que han sido casi unánimemente aprobadas tienen consecuencias molestas y hasta catastróficas. La eterna maldición que pesa sobre la acción política desconcierta, pues, sin cesar a la crítica de la responsabilidad política. Finalmente, por causa de las consecuencias imprevisibles de las decisiones, nunca hay una solución definitiva en política. Una dificultad política no puede resolverse del mismo modo que un problema de matemáticas o de física, ya que no se trata simplemente de aplicar reglas conocidas, sino de armonizar voluntades a menudos divergentes, de arreglar un conflicto o de salir de una mala situación, de la cual muchos elementos escapan a la atención.

Se comprende fácilmente, en estas condiciones, que la sabiduría política se oponga en general a que se juzgue a un jefe del Estado en desgracia ante un tribunal y que, a excepción de los fanáticos doctrinarios, los hombres rechacen en principio las condenas estrictamente políticas. Ocurre que el responsable al que se quiere enjuiciar por su incompetencia o por haber estado en desacuerdo con

sus vencedores sobre la política que había que seguir, heredó a su vez una situación desastrosa, que precisamente los fanáticos que le acusan contribuyeron a empeorar. En esto se incluyen los simples procesos políticos que, por esta razón, no disfrutan en general de buena prensa. Es normal y necesario que un gobierno ponga todo en acción para hacer triunfar su concepción del bien común, que exija, por consiguiente, la obediencia mediante la obligación, y que combata con todas sus fuerzas a los que traten de contrariarlo por la violencia. Sin embargo, los llamamientos en favor de una amnistía encuentran a menudo una acogida favorable, ya que los ciudadanos estiman que la oposición está también animada por los imperativos del bien público, cuyas condiciones materiales de realización nunca se pueden determinar de manera decisiva, a pesar de que exista acuerdo formal sobre la necesidad de la concordia y la seguridad.

La dispersión de la autoridad en el seno del Estado moderno, racionalizado y legalista, acentuó todavía más la diluición de la responsabilidad política en las intenciones y los fines, coincidentemente con la inestabilidad y la sucesión de los regímenes y la imposibilidad de definir una legitimidad duradera, por causa de la rivalidad de las ideologías. Mientras la responsabilidad recae sobre el conjunto de la actividad gubernamental y se ejerce en los dominios más distintos, económico, jurídico, militar, diplomático, administrativo y otros, el juego de la propaganda y la contrapropaganda falsea las imputaciones, pues si los partidarios del gobierno alaban sus realizaciones felices y disimulan sus debilidades, sus adversarios silencian las decisiones oportunas y no subrayan más que los errores. Además, en la medida en que, bajo la influencia de la intervención creciente de lo público en la mayor parte de los sectores de la vida humana, los ciudadanos pueden creer que su felicidad y su desgracia individuales dependen del Estado, tienen tendencia a ver la responsabilidad sólo bajo el ángulo de sus reivindicaciones y no bajo el de la acción política global y positiva. Finalmente, la pendiente casi natural de la atención la impulsa a detenerse más en los aspectos espectaculares que en el trabajo oscuro. En particular, se aferra al problema crucial de cualquier política, que hay que repetir incesantemente: el de la violencia. El hecho es que, con la difusión de la ideología revolucionaria y también con la de la cul-

pabilidad colectiva, esta cuestión se encuentra, hoy en día, en el centro del debate.

No volveremos a insistir sobre lo que hemos dicho anteriormente acerca de la correlación entre violencia y política, para tratar de definir tan sólo las relaciones entre responsabilidad y violencia. Cualquiera que emprenda el camino de la política debe saber que corre el riesgo, a pesar suyo, de comprometerse con la violencia, aunque sus intenciones sean puras y nobles al principio. En este sentido, la responsabilidad política exige que se cargue con la violencia. Sin embargo, esto no significa que baste con aceptarla para que esté justificada. En la medida en que la responsabilidad sigue siendo una noción moral, también en política, no aprueba la violencia gratuita e inútil ni la que se aplica sistemáticamente, sobre todo si existen otros caminos menos crueles para solucionar los conflictos. Hoy en día, reina sobre este punto la mayor confusión, ya que ciertas doctrinas toman como pretexto la violencia circunstancial que surge en cualquier Estado, encontrando así razón suficiente para erigirla en principio de gobierno o en método de conquista del poder.

Cuando Lenin, por ejemplo, escribía que «la existencia del Estado prueba que los antagonismos de clase son inconciliables», y que es «un organismo de opresión» (798), sólo intentaba justificar el recurso a la violencia que preconizaba doctrinalmente para su propio movimiento, es decir, que empezaba por suponer un enemigo absolutamente malo para legitimar el terror que estaba dispuesto a desencadenar. Realmente, siempre hubo y sin duda siempre habrá antagonismos de intereses, clases e ideas, pero es un error afirmar que la violencia revolucionaria sería capaz de suprimir definitivamente tales conflictos, del mismo modo que es histórica y conceptualmente inexacto decir que el Estado es sólo un instrumento de opresión. La doctrina de Lenin no es sino una tentativa para esclavizar a un interés y a una idea determinada todos los demás intereses e ideas, antes que cualquier reflexión sociológica sobre la naturaleza misma de la sociedad humana y del Estado, y sobre la posibilidad de solucionar los inevitables conflictos por el juego normal de la política. Un puro esnobismo de partidario es el

(798) LENIN, "L'Etat et la révolution", en *Oeuvres choisies de Lénine,* ed. de Moscú, 1954, t. II, primera parte, p. 192.

que le lleva a la conclusión de que la mera existencia histórica de Estados opresores y de la violencia esporádica se derivan necesariamente de la naturaleza opresiva del Estado. Por el contrario, en virtud de la meta específica de lo político, el Estado tiene como misión establecer la concordia, coordinando lo mejor posible los intereses variados y divergentes de los grupos internos, sea por decisión directa, sea por vía jurídica o arbitral. Rosa Luxemburgo vio claramente el fallo del pensamiento de Lenin, cuando escribió: «En realidad, toda institución democrática tiene sus límites y sus defectos, lo que tiene de común, sin duda, con todas las instituciones humanas. Sencillamente, el remedio inventado por Lenin y Trostky, la supresión de la democracia, en general, es peor todavía que el mal que se hace presumible curar: obstruye, en efecto, la viva y única fuente de la que pueden surgir las correcciones de todas las insuficiencias congénitas de las instituciones sociales: la vida política activa, sin trabas, enérgica, de las más amplias masas de la nación» (799).

No existe una medida común entre la violencia deseada y aplicada sistemáticamente, o bien organizada metódicamente en virtud de los principios de una doctrina, y la violencia ocasional, que aparece casualmente en todas las sociedades humanas (800). No existen apenas ejemplos en la historia, de doctrinas que hayan preconizado directamente el empleo sistemático de la violencia y que, una vez alcanzado el poder, no hayan instaurado un régimen de terror. El sofisma de ciertos teóricos de la culpabilidad colectiva consiste en hacer a cada uno responsable de la violencia organizada sistemáticamente en ciertos países, bajo pretexto de que las otras colectividades, que se han fijado como norma la estricta limitación de la violencia, se ven sacudidas de cuando en cuando por accesos de brutalidad. La fenomenología nos obliga a señalar que la política segrega la violencia y que sin cesar surgen otras doctrinas que la erigen en principio de gobierno, pero si nos situamos en el punto

---

(799) R. LUXEMBURGO, *La Révolution russe*, ed. Spartacus, París, 1946, p. 34.

(800) En un estudio titulado *Millénarisme ou sagesse?*, R. ARON pone en evidencia este aspecto del problema: "para hablar un lenguaje que los marxistas no desaprobarán, es la cantidad de víctimas la que crea la diferencia de calidad. Algunas detenciones arbitrarias (que es justo denunciar), son inseparables de la imperfección de los hombres y de las sociedades. Algunos millones de concentrados revelan un sistema." *Polémiques*, París, 1955, p. 61.

de vista de la moral y la responsabilidad, hay que lamentar que se quiera justificar el terror con el engañabobos del humanismo.

Esta incursión en el dominio de la moral ha sido inevitable, ya que no es posible hablar de la responsabilidad política sin indicar, por lo menos sumariamente, que en ella se anudan las relaciones de la política y de la moral. Es sin duda doloroso para el individualismo y el idealismo éticos, que la política no pueda siempre evitar la violencia, pero tal vez las concepciones teóricas de la moral se deslizan demasiado cómodamente hacia la facilidad y la sosería, por su incapacidad para captar las dimensiones conflictivas de la ética. Sin embargo, es imposible adentrarse aquí en los detalles de las relaciones entre política y moral, ya que haría falta previamente analizar la esencia de la ética, de igual manera que estudiamos ahora la de lo político.

163. El reino de los fines

Por fines hay que entender aquí los valores *últimos* que el hombre se propone cumplir con su actividad individual o bien con la acción de las colectividades y los grupos, para dar sentido a la vida y a la historia. Firmar un tratado de paz sólido para prevenir la guerra por un tiempo indeterminado y lo más prolongado posible, constituye un acto que es un objetivo político y un fin. De igual modo, instaurar la igualdad ante la ley, la igualdad de derechos y oportunidades, luchar por la conquista de libertades políticas (de prensa, de conciencia, de reunión) o bien instituir tribunales regulares con el fin de evitar lo arbitrario y hacer reinar la mayor justicia posible, todas estas tareas constituyen objetivos. Sólo se los puede realizar en condiciones concretas y, además, es preciso efectuar correcciones y modificaciones para adaptarlos a la evolución de los espíritus y a los cambios de la condición humana. En cambio, aspirar a la libertad pura, a la igualdad, a la justicia y a la paz puras, independientemente de las condiciones históricas y sociales contingentes, es perseguir fines. En este caso, tales nociones pierden su valor de conceptos para convertirse en ideas de lo inteligible. En este sentido, se puede hablar de una escatología política del liberalismo, del marxismo, así como del cristianismo.

La esfera de estos fines plantea un determinado número de pro-

blemas, que no pueden discutirse aquí y que únicamente podemos señalar: ¿Existe un solo fin último, o bien existen varios fines? ¿Cuál es este fin, en el primer caso? Y si existe una pluralidad de fines, ¿cuál es la relación entre ellos? ¿Están todos en el mismo plano, o bien existe un orden de subordinación? La libertad, la justicia y la igualdad, ¿serían condiciones de la paz, o bien la paz sería la condición de la justicia y de la igualdad, o bien la igualdad condición de la libertad, o al contrario, y así sucesivamente? La discusión de estas cuestiones se encuentra, independientemente de la reflexión metafísica, en el origen de la diversidad de filosofías, de las concepciones del mundo y de las ideologías políticas. No hay esperanza de encontrarles una solución positiva y definitiva, ya que se trata de nociones absolutamente trascendentes, que rebasan las posibilidades y los límites de la experiencia y de la acción humana y son siempre condicionales. No se asemejan a los presupuestos de las condiciones de una esencia o de una actividad determinada; pertenecen a la categoría de las aspiraciones. De modo que, la preferencia de un fin en lugar de otro, así como la elección de la escala jerárquica, son objeto de la fe y de las creencias más o menos fundadas. Con respecto a los fines, la oposición de lo espiritual y de lo temporal adquiere toda su importancia, pero de igual manera surgen los entusiasmos más delirantes, los fanatismos más crueles, los sacrificios y heroísmos más simples, más sublimes y tanto más delirantes, crueles y sublimes porque muy frecuentemente están faltos de toda base racional. La convicción hace el oficio de la verdad (801) y, en general, la esperanza reemplaza a la satisfacción.

A pesar de que Hobbes y Spinoza no hayan dejado de hablar de la cuestión de los fines, insisten, sin embargo, preferentemente sobre la protección y la concordia interior, es decir, sobre la meta específica de lo político. Especialmente con Rousseau (802) y bajo la

---

(801) Nuestra enumeración de los fines no es exhaustiva, pues pueden añadirse otros a los que acabamos de mencionar: la felicidad, la unidad total, el respeto absolutamente incondicional y mutuo a la dignidad humana, la fraternidad universal, etc.

(802) "Si se busca en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, que debe ser el fin de cualquier sistema de legislación, se podrá ver que se reduce a dos objetos principales, la libertad y la igualdad. La libertad, porque toda dependencia particular es el equivalente de la fuerza sacada al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella." ROUSSEAU, *Du Contrat social*, lib. II, cap. IX.

influencia de la ideología revolucionaria, es cuando la reflexión emprendió el camino de la definición de la política por los fines y la esperanza que suscitan. Los fines son extrapolíticos o, más exactamente, no son específicos de lo político. La moral, al igual que la religión o la economía, tiene como tarea promover la libertad, la igualdad, la justicia y la felicidad; lo que significa que se trata de aspiraciones generales de la humanidad, para realizarlas conjuntamente, por medio de todas las actividades humanas, y no exclusiva o preferentemente por una de ellas. Digan lo que digan, la economía no posee, desde este punto de vista, ninguna prioridad sobre la política o la religión, y al contrario. En otros términos, se trata de valores universales del hombre como hombre, que no provienen de ninguna actividad especial. Si se les mira, hoy en día, como constitutivos de la meta de lo político o de la economía, a consecuencia de la importancia la política y la economía han tomado, en relación con la religión, por ejemplo, con la aparición de las masas y las ideologías y el desarrollo más racional de las sociedades. Este desplazamiento no pone, sin embargo, fin a la confusión. El hecho es que la politología casi nunca hace distinción entre los tres niveles de la finalidad que hemos separado: la meta específica de una actividad, los objetivos concretos y los fines últimos, y en realidad, la escatología ha suplantado a la teleología en la definición de la finalidad política.

También hay que decir que la confusión de aquellos tres niveles tiene su origen en el lenguaje, sobre todo porque, con la difusión de las filosofías de la historia y del idealismo filosófico, los problemas normativos del deber-ser han reemplazado al análisis positivo y preciso de las esencias, y más generalmente, al estudio del ser o de lo real. Desde el instante en que nos proponemos, en política, alcanzar un objetivo, una meta o un fin, empleamos un lenguaje formalmente idéntico: «es preciso», «debemos», y otras expresiones de este tipo; de ahí la tendencia a identificar la meta con el objetivo y el fin, ya que las fórmulas que los traducen son lógicamente las mismas, mientras que, materialmente, los contenidos que se quieren alcanzar son distintos. Cuando digo: tal cosa es verdad y tal otra es falsa, las dos frases son formalmente idénticas, pero el contenido afirmado es distinto en uno y otro caso. No es distinto cuando decimos: la política tiende a proteger una colectividad, o

bien, la política tiende a hacer reinar la libertad, la justicia y la paz (803). El problema es, para la reflexión filosófica y sobre todo fenomenológica, no dejarse atrapar en las trampas del lenguaje y de la gramática en el curso del análisis de las nociones.

A pesar de que los fines no sean específicos de la actividad política, distan mucho, sin embargo, de serle indiferente o superfluos. Juegan su papel en distintos aspectos.

164. El papel regulador de los fines.

En primer lugar —y éste es su significado corriente— tienen un empleo regulador. Nunca son, en realidad, objeto de la actividad política, en el sentido en que anteriormente hemos hablado de los objetivos, es decir, nunca se manifiestan como tales en una obra fenoménica y empírica, sino que ordenan la actividad, la orientan y le dan un sentido. Le confieren un carácter sistemático, una unidad de miras, de manera que las operaciones políticas no son ya simplemente un conglomerado de acciones al servicio de la sola meta específica de lo político, sino que también están al servicio del hombre. Desde el momento que la política es una cuestión de opinión, implica necesariamente creencias y una fe, las cuales suponen, por su misma naturaleza, valores trascendentales, aunque indeterminados. Es necesario que el hombre crea en la libertad como fin último, para dar un sentido al combate en favor de las libertades políticas susceptibles de ser instauradas prácticamente, o a la lucha destinada a salvaguardar las ya existentes. Las creencias, entendidas así, no son simples ideas circunstanciales, sino que sostienen la esperanza que tenemos puesta en el hombre, es decir, sostienen a la humanidad y a su porvenir. No depende de nosotros el no creer, ya que existe un tiempo, un porvenir, una posibilidad, por tanto, y la humanidad no está aún realizada. Si llegásemos a creer que de nosotros depende el no creer, no obraríamos ya; tenemos madurez para la desesperanza y la tiranía. La fe es existencial, y como tal, está en el corazón de la acción, es decir, que si

(803) Para más amplias explicaciones recomendamos al lector los estudios de la filosofía neopositivista, llamada *Escuela de Viena,* así como la obra de E. Topisch, *Sozialphilosophie swischen Ideologie und Wissenschaft,* Neunvied, 1961, que hace de esta confusión uno de los puntos centrales de la crítica epistemológica de las ciencias humanas.

tomamos el ejemplo de la libertad, el hombre no está nunca definitivamente liberado, ni individual ni socialmente, sino que debe continuamente hacerse artífice de la libertad en la sucesión de los objetivos políticos. El contenido de los objetivos es siempre contingente y circunstancial. Sin la fe, sin la creencia en verdades eternas o fines últimos, la actividad política no sería otra cosa que un trabajo de Sísifo. Es un error, pues, no ver en la fe sino un consuelo; es el fermento de toda creación. En este sentido, Lachelier decía en una de sus cartas, hablando precisamente de los fines: «El hombre no puede seguir siendo él mismo si no es trabajando sin cesar para elevarse por encima de sí» (804).

Los fines siempre son un proyecto, es decir, siguen siendo ideas que sirven de normas o de modelos a los objetivos de la actividad política concreta. En este aspecto tienen un significado determinante. Puesto que son fines humanos, concernientes al hombre como hombre, y no exclusivamente, ni tampoco esencialmente, aspiraciones políticas, son la razón de la integración de la política en el conjunto de la vida humana, en constante interdependencia con las demás actividades, económica, moral, religiosa, que, por su parte, se ajustan también a la libertad, la justicia, la igualdad y la felicidad, o a cualquier otro fin. Dicho de otra manera, puesto que los fines son comunes a todas las actividades humanas, la política no podría aislarse y constituir una actividad en sí, sin ninguna relación con las demás esencias y empresas humanas; no es un fin en sí, sino que, como todas las demás actividades y coincidente con ellas, está al servicio del hombre y de su porvenir. Incluso la sociedad no es un fin en sí; con mayor razón, una unidad política determinada, tampoco lo es. Hay que entender con esto que la meta específica de lo político no vale por sí misma, sino por su participación en el movimiento de la humana condición y de la historia. A pesar de que la concordia interior y la seguridad exterior en la amistad forman la teleología de la política como actividad determinada, la política no podría adueñarse de todo el hombre para hacer de él su prisionero, ya que ella misma sólo tiene sentido gracias a los fines últimos que el ser humano se propone cumplir por medio de la colectividad particular a la que pertenece. La

(804) Carta del 1.º de febrero de 1872 a Espinas, citada en SÉAILLES, *La philosophie de Lachelier*, París, 1920, p. 146.

actividad política sufre unas veces las presiones de una civilización determinada, y otras da a esta última un nuevo impulso. Este perpetuo intercambio entre la política y las demás actividades, así como su voluntad de servir los fines últimos, no están exentos de tensiones y de antagonismos; sin embargo, éstos son reconocidos a su vez, como puestos al servicio de la humanidad.

A pesar de estos conflictos internos, el reino de los fines significa que el hombre es hermano del hombre, que existe una humanidad, es decir, que hay esperanza en llegar a establecer una amistad que, a pesar de sus imperfecciones, pueda romper el particularismo exclusivista de las colectividades singulares e independientes, si es que se ven alguna vez tentadas a constituirse en mónadas. Aquí es donde se encuentra el fallo del puro realismo político, que no concibe la política sino al servicio de sí misma. En efecto, es posible que los antagonismos que dividen el reino de los fines no dejen posibilidades para una unidad definitiva de la humanidad. Sin embargo, el mundo de los fines se impone al hombre, quiera o no, y tal vez sea posible instaurar por lo menos una situación relativamente pacífica equiparable a la que preconizaba el *ius publicum europaeum* descrito por C. Schmitt (805), es decir, que a falta de poder anular la relación del amigo y el enemigo, ya que son presupuestos de lo político, los enemigos admitan reconocerse como enemigos, lo que significa reconocerse como seres semejantes, y respetar, por tanto, al hombre en el enemigo. En todo caso, sólo con esta condición mínima es posible una paz duradera y sólida. Además, no hay tampoco libertad y justicia sin reconocimiento del hombre por el hombre.

Por el hecho de que no son en absoluto específicos de tal o cual actividad, los fines pueden tomar todavía otro significado, extremadamente importante para las tendencias de la filosofía política moderna. Constituyen valores, en virtud de los cuales el hombre puede esperar rebasar lo político y particularmente sus distintos presupuestos del mando y la obediencia, del amigo y el enemigo, de lo privado y lo público. Considerado bajo este aspecto, el pensamiento de Marx, por ejemplo, se aclara en todo su profundo significado; es una escatología. El marxismo es, en efecto, la clase de

(805) C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Colonia, 1950. V. asimismo, del propio autor, el artículo "Die Einheit der Welt", en *Merkur*, enero de 1952.

filosofía que procura rebasar lo político y sus presupuestos, en nombre de los fines últimos. De una forma todavía más general, los fines le parecen como llamadas que invitan al hombre a romper su limitación y su finitud y, en la medida en que sólo acepte fines antropológicos, con exclusión de todo fin supraterrenal, invitan al hombre a transformarse en artífice de su propio destino, mediante «la apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre» (806).

Una pregunta acude inmediatamente a la conciencia: «¿Existe alguna posibilidad de que el hombre alcance algún día a rebasar realmente lo político? Ya hemos contestado anteriormente a esta pregunta, de manera que podemos contentarnos con comentar nuestra respuesta en función del problema de los fines. En realidad, el reino de los fines no es sino la manera, si se quiere, humanista de designar a Dios. ¿Qué es el hombre liberado de toda traba, de toda obligación, de la tiranía de las necesidades y creador de sí mismo, sino un ser dotado de los atributos de la divinidad? En el fondo, el ateísmo de Marx (807) es más una negación de la religión —sometida también a presupuestos como actividad humana—, que una negación de la divinidad, pues tiende a sustituir el Dios de las religiones por la divinidad humana. No hay que olvidar que el ateísmo es, para Marx, sólo un aspecto de la crítica dirigida contra el Dios «extraño», en relación con el cual el hombre es asimismo un extraño, un ser alienado y que, desde el momento en que el hombre se vuelve creador de sí mismo, el ateísmo pierde todo significado: el nuevo Dios ha nacido. Una vez que el hombre haya ocupado el

---

(806) K. MARX, *Manuscrits* de 1844, París, 1962, p. 87. Tal vez sea ahora más fácil comprender el pasaje sibilino de estos Manuscritos, donde se declara: "el comunismo es la forma necesaria y el principio energético del futuro próximo; pero el comunismo no es, como tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana". (*Ibíd.*, p. 99). A los ojos de Marx, el comunismo no es un fin, sino un objetivo, y el objetivo necesario que, una vez alcanzado y rebasado, abrirá el reino de los fines. En otras palabras, el comunismo sigue estando todavía sometido a los distintos presupuestos de lo político y de la economía, pero los utiliza para negarlos, suprimirlos, y como tal, es la mediación negativa y emancipadora del hombre, que le dará acceso a la realización de los fines últimos. "El comunismo —dice— (*ibíd.*, p. 99) plantea lo positivo como negación de la negación; es, pues, el momento real de la emancipación y de la toma de conciencia del hombre, el momento necesario para el desarrollo venidero de la historia."

(807) Tomamos el marxismo como ejemplo, por ser la filosofía moderna más elaborada en lo que concierne a la teoría del reino de los fines.

trono del usurpador que es aquel Dios extraño, no existe ninguna razón para que persevere en el ateísmo. Como puede verse, la contestación a la pregunta: ¿existen posibilidades de que un día el hombre rebase lo político?, supone que el hombre pueda convertirse en otra cosa que él mismo, otra cosa que lo que siempre fue desde que posee conciencia de sí. No podría tratarse de resolver esta cuestión por la teología, que supone un Dios ya existente. La respuesta a una cuestión gratuita no puede sino ser asimismo gratuita, pues para el pensamiento teórico todo es posible, desde la ficción de la ciencia rigurosamente acabada, hasta las utopías de la religión y de la política definitivamente superadas. Sea como sea, el hombre es naturalmente un ser con fe; cree en el reino de los fines, pero este reino, según toda la experiencia que de él tenemos, continuará, sin duda, destrozado por los antagonismos. Desde este punto de vista, la respuesta más justa es la que da Max Weber, siguiendo a Stuart Mill: «Cuando se parte de la experiencia pura, se llega al politeísmo» (808), es decir, a un reino de dioses y de fines que no cesan de combatirse. El Dios único es un Dios del intelecto y del amor. Todas estas consideraciones no podrían servir sin embargo como pretexto para prejuiciar resultados de una fenomenología de la esencia de lo religioso ni del análisis más exhaustivo sobre la naturaleza del politeísmo y del monoteísmo.

165. El arsenal de justificaciones.

En último caso, los fines tienen un significado negativo y polémico como arsenal de justificaciones, donde se enredan, en desorden, verdades, razonamientos lógicos, experiencias, proposiciones controladas y controlables, verosimilitudes, probabilidades, prejuicios, contraverdades, mentiras, apariencias, sofismas, ilusiones, utopías, hipocresías, sinceridades, puerilidades, ficciones, quimeras, asombros, visiones, pasiones, hipótesis, conjeturas, contradicciones, creencias, sentimentalismos, evidencias, tradiciones, veracidad, esnobismo, buena y mala fe. Si es preciso, se sirve de cualquier material y todos pueden tener la esperanza de encontrar lo que buscan. Se comprende que, en estas condiciones, el pensamiento mediocre busque refugio en las justificaciones por los fines. ¡Cuántas seudo-

(808) Max Weber, "Wissenschaft als Beruf, en *Le Savant et le Politique,* p. 93.

filosofías de la política existen, que piensan sólo en legitimar un determinado régimen o una determinada forma de lucha, sin reflexión y sin análisis del fenómeno político, mientras pretenden establecer la verdad y superar toda posibilidad de conflictos! Las justificaciones exigen, sobre todo, elocuencia y flexibilidad intelectual: basta con otorgar su adhesión a uno u otro fin, y ¡ya afluyen los argumentos, a menudo idénticos en cuanto a la forma y al fondo, a los del adversario! Los fines son a menudo una invitación al «bello viaje», a la beatitud, y permiten dar libre curso a la satisfacción de sí mismo. Si alguien se hace publicista, redactará su artículo respetando su estilo personal, pero tomando la precaución de no herir a sus amigos políticos ni los seudo-fines comunes. Se cuidará de no rozar la herejía, lo absurdo y la reflexión, es decir, que aparentará, al principio, hacer un análisis grave, lúcido e indagador, para caer al final, de forma perentoria, en el bache de las justificaciones anheladas. Los fines permiten todas las posturas. Desde el momento que siempre se hallan en proyecto, que nadie tiene de ellos una experiencia directa y que, en el caso de que los hombres en el poder, que proclaman los mismos fines que los nuestros, cometan errores y barbaridades, es fácil alegar como excusa la desviación, las necesidades de la situación o la oportunidad (que se reprochará, en cambio, a los adversarios políticos). No existe término a la invención de justificaciones. Allí está el reverso de la política centrada únicamente en la proclamación de principios y fines últimos.

Las justificaciones políticas no son, evidentemente, todas ellas capciosas, y como ya hemos visto, los fines son generalmente buenos. En realidad, un partido multiplica las justificaciones cuando, en la realización de sus objetivos concretos, es infiel a su causa. Esto puede verse sobre todo en los partidos de masa, que reclutan militantes ardientes, entusiastas y entregados a fines de los cuales se hacen defensores, pero exigen también de ellos que, llegado el caso, estén dispuestos, en nombre de aquellos fines, a absolver las mentiras, las falsificaciones, los cambios de chaqueta, y a disculpar el cinismo y el crimen. Existe un fenómeno todavía más curioso: los gobiernos que se han contentado con trabajar con eficacia y sin énfasis ético por el bien común, no han sido muy queridos, por regla general, hasta el punto de que también a los historiadores les

resulta difícil rehabilitarlos más tarde, mientras que olvidan fácilmente los errores, a veces considerables, y las barbaridades de gobiernos o regímenes que supieron apasionar a los ciudadanos por grandiosos fines, ¡si es que no se les considera como modelo o referencia! Es fácil dejarse engañar por el espejismo de las justificaciones y de las promesas cuando los fines son fascinadores. «Cuando los fines son grandiosos —decía Nietzsche—, la humanidad emplea otra medida y no juzga ya el «crimen» como tal, aunque emplee los medios más espantosos» (809).

La desviación de juicio que originan las justificaciones, produce un determinado número de consecuencias, que no vamos a evocar en su totalidad; hasta tal punto son frecuentes y fácilmente discutibles. En el plano teórico, la ciencia política, centrada en los fines, renuncia a los presupuestos del análisis y de la investigación positivos, para seguir argumentos y refutaciones, inventar otros nuevos y estudiar los regímenes, los partidos y las instituciones, sólo a la luz de una seudoética: la interpretación se hace partidista. En el nivel práctico, el poder se aprovecha de la extremada admiración por los fines y de la adhesión a las justificaciones para extender su potencia, reforzar su control y volverse cada vez más omnipotente. Evidentemente, una fenomelogía de lo político no tiene por qué ocuparse de estos procedimientos, sino que debe examinar la manipulación y las consecuencias. Nada parece más característico en este aspecto que la degeneración de las revoluciones, que al principio se hacen en nombre de fines liberadores y liberan, efectivamente, por un tiempo muy breve, a los hombres de una esclavitud, de una obligación opresiva, de injusticias, pero muy rápidamente esclavizan luego a su vez a los hombres en nombre de los fines de la revolución. Toda revolución cree encontrar, al principio, la inocencia del futuro; hasta tal punto sus promotores están convencidos de que los errores serán corregidos, que lo arbitrario se acabará y que la seguridad de cada uno estará asegurada, y después, bruscamente, en el torbellino de los entusiasmos y de las justificaciones, aparecen confiscaciones, guillotinas, campos de concentración, una opresión todavía más implacable (810). Sin duda fue

(809) NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, t. II, lib. III, & 644.

(810) B. DE JOUVENEL estudió de forma admirable este fenómeno en su libro *Du Pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance,* Ginebra, 1947, particularmente en p. 263-268.

Saint-Just quien planteó el problema de la manera más razonable y más justa, si bien fue el primero en hacer todo lo contrario; ¡siempre la misma ironía que, en política, opone los fines y las intenciones a los actos y a la realidad!: «Se trata menos de hacer a un pueblo feliz que impedirle ser desgraciado. No oprimáis; eso es todo. Cada cual ya sabrá encontrar su felicidad. Un pueblo que tuviese el prejuicio de que debe su felicidad a los que le gobiernan, no la conservaría por mucho tiempo» (811).

(811) SAINT-JUST, "Institutions républicaines", en *Oeuvres de Saint-Just*, París, 1946, p. 295.

Capítulo X

EL MEDIO ESPECIFICO DE LO POLITICO

166. ¿Dos medios?

Desde Maquiavelo, es tradicional considerar la fuerza y la astucia como los dos medios propios de lo político, equiparando los demás, en último análisis, a uno u otro de los dos medios. Se quiso ver en la fuerza una especie de reflejo metafísico del cuerpo; en la astucia, el del espíritu, de manera que la distinción de estos dos medios no hará sino reproducir en la escala de lo político la separación clásica en filosofía y en psicología, entre la extensión y el pensamiento, entre lo físico y lo psíquico. De la misma manera se ha considerado que estos dos medios eran el origen de distintas instituciones políticas: la fuerza, como principio del ejército y de la policía, que utilizan elementos materiales y técnicos; la astucia, como principio de la diplomacia, que recurre a las posibilidades de la inteligencia. A veces, hasta se procuró establecer una diferencia axiológica entre los dos: la fuerza pone en marcha medios más bien groseros, viles y degradacentes; la astucia, medios más nobles y más honorables, ya que suponen finura, sutileza y penetración psicológica. En realidad, la historia manifiesta frecuentemente desprecio hacia los jefes que no han sabido vencer más que porque manejaban masas estúpidas y salvajes, que sólo triunfaron por la fuerza brutal y bárbara y por la efusión de sangre, la matanza y los destrozos; mientras alaba la habilidad de los jefes calculadores e ingeniosos, que han triunfado gracias a la astucia, a la malicia; algunos historiadores o juristas, como Vattel, llegan a ver en los

estratagemas la verdadera gloria de los grandes capitanes. A fin de cuentas, la fuerza pasa por ser el medio de la incultura, y la astucia el medio de la civilización. Todavía existe otra razón del descrédito de la noción de fuerza: la interpretación vulgarmente moralizadora de la oposición entre fuerza y derecho, a menudo basada en una lectura superficial e irreflexiva del diálogo entre Sócrates y Calicles, en el *Gorgias* de Platón, o del capítulo III del libro I del *Contrat social,* de Rousseau. Esta oposición se puede indiscutiblemente justificar en ciertos límites y condiciones precisas, pero no se le podría dar el significado escolástica y trivialmente universal de ciertos manuales de filosofía u otros escritos.

El lenguaje corriente indica ya suficientemente cuán exagerada e inexacta es la interpretación puramente peyorativa del concepto de fuerza. ¡Cuántas expresiones utilizan la noción en un sentido laudatorio! Por ejemplo: la fuerza de la edad, para designar la experiencia, la solidez del hombre maduro, en plena posesión de sus medios; la fuerza moral o fuerza de carácter, para designar al hombre dueño de sí, tranquilo y valiente; sin contar con que el término es a menudo sinónimo de vigor físico y estético (un estilo pleno de fuerza), de talento, autoridad, energía, actividad, firmeza y salud. La astucia, por el contrario, evoca a menudo la ruindad, el fraude, el engaño, la hipocresía, etc. No olvidemos tampoco el aspecto artístico de la fuerza, fuente de admiración. Lejos de ser un elemento exterior a la civilización, participa de ella. El escultor griego veía en la fuerza la vida desarrollada y feliz, la armonía del atleta, y el pedagogo el signo de la virilidad; de ahí la importancia de la gimnasia y otros ejercicios susceptibles de desarrollarla. Algunas ciudades situaban al vencedor de los juegos olímpicos a la cabeza del gobierno; existe algo de cierto en la tesis de Nietzsche, según la cual el cristianismo fue en parte responsable del menosprecio filosófico por la fuerza, en la misma medida que despreciaba el cuerpo. Sin embargo, no se trata de reunir todas las piezas de un proceso, sino de percatarse de la necesidad de liberarse de ideas preconcebidas y a menudo erróneas, mantenidas durante siglos por la religión, la filosofía, el derecho, la moral y el pensamiento político, antes de comenzar con el análisis del concepto de fuerza.

Aclarada esta cuestión previa, el verdadero problema consiste,

por una parte, en analizar respectivamente la noción de fuerza y la de astucia, y por otra, determinar sus relaciones. ¿Se trata de dos medios heterogéneos, en el sentido de la seudo-oposición entre el cuerpo y el espíritu? ¿Son igualmente uno y otro específicos de lo político? O bien, por el contrario, ¿la aplicación de la fuerza exige inteligencia estratégica, táctica y diplomática, es decir, la astucia? Si así ocurre, puede uno preguntarse si los éxitos de la astucia en política no son precarios cuando no se ven sostenidos por la fuerza, o no pueden ser explotados por ella, de manera que la fuerza aparecería tan sólo como el verdadero medio específico de lo político, y la astucia no sería más que una de las maneras de aplicarla.

167. La fuerza no es despreciable.

Antes de empezar el análisis de la fuerza, liberémonos primero de una cuestión que sirve demasiado a menudo como preliminar a cualquier examen de esta noción: ¿se debe o no emplear la fuerza en política? Esta cuestión es inútil, ya que el hombre recurre normalmente a la fuerza y la política no puede prescindir de ella por el hecho de su naturaleza. Esta cuestión es tan absurda como podría serlo la siguiente: ¿se debe o no utilizar la inteligencia en ciencia? El hombre posee y utiliza la fuerza como hombre, del mismo modo que tiene un espíritu y saca partido de él, a veces de una manera feliz y a veces deplorable. La fuerza no es, pues, ajena al hombre ni a la civilización ni a la cultura; tampoco es algo fortuito o adquirido, de lo que pudiera separarse o liberarse. La posee en su calidad de ser humano, y por este hecho, es tan inútil procurar justificarlo o condenarlo, como sería vano preguntar si es justo, lícito o no que posea una razón, ojos, oídos o bien órganos de reproducción. Por consiguiente, sería tan sofisticado el hacer abstracción de ella para comprender el desarrollo histórico de la humanidad, como el descuidar la inteligencia. Todo poder político, sea de derecha o de izquierda, libera lo socialista, comunista o fascista, y también si proclama que sólo gobernará por la ley, utiliza inevitable y normalmente la fuerza, pues no puede haber un Estado sin instituciones, sin justicia y sin policía.

En general, una cuestión de este tipo disimula insidiosamente

una toma de posición subjetiva y tiene más un carácter polémico que verdaderamente filosófico, ya que trata de justificar, en nombre de razones aparentemente neutrales, la llamada a la violencia de un partido o de un régimen para mejor atacar, en nombre de seudoprincipios filosóficos, al rival ideológico que se contenta con utilizar su fuerza. Dicho con otras palabras, siempre es la fuerza ajena la que se condena. Algunos aprueban, en determinadas ocasiones, a los huelguistas por emplear la fuerza, y critican a la policía; otros mantendrán la opinión contraria, pero los segundos adoptarán la actitud de los primeros, y al contrario, en caso de cambio de régimen. Los mismos hombres que cierran los ojos ante los métodos de los rebeldes con quienes ellos simpatizan, y critican las atrocidades cometidas por el gobierno legítimo, sostendrán en otra ocasión al gobierno legítimo si corresponde a su tendencia ideológica y se indignarán contra los procedimientos utilizados por los rebeldes. La guerra de España, las guerras de Indochina y Argelia, la revolución castrista de Cuba y tantos recientes acontecimientos, sin mencionar las distintas actitudes adoptadas todavía hoy en día ante la Cruzada de los Albigenses, las guerras de religión, la revolución francesa, etc., son ilustraciones suficientemente elocuentes. La verdad es que todo gobierno exige que se respete la ley, utiliza la fuerza contra los que la quebrantan, y si por casualidad estos últimos alcanzan el poder, hacen exactamente lo mismo. «Todos los gobiernos —dice Pareto— emplean la fuerza y todos afirman estar basados en la razón» (812). Aquel partido que justifica la insurrección contra la monarquía, considera como ilegal la resistencia a la voluntad popular; pero esta voluntad adquiere otro significado para sus intérpretes, según se hallen en el poder o traten de conseguirlo. Así, la legalidad y la ilegalidad de la fuerza cambian cada vez de campo, según que nuestras simpatías vayan hacia el gobierno o hacia la oposición. Cada uno de nosotros puede ver confirmada esta idea a lo largo de la historia, pero también analizando las variaciones de sus propios juicios, a poco que quiera utilizar su inteligencia crítica consigo mismo, sin buscar una excusa fácil en la nobleza de los fines.

Existe otra comprobación, políticamente más interesante, que

(812) V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, París-Lausana, 1917, t. II, & 21831, página 1395.

subraya en particular Pareto (813). Los hombres protestan con indignación contra el abuso de la fuerza, de la que se hace culpable a un individuo, por ejemplo, contra el autor de un crimen crapuloso; pero tienen tendencia a ser indulgentes por el abuso de la fuerza de una colectividad y hasta de un partidario que mata en nombre de una idea política o de su partido. Esta diferencia en el juicio se traduce también en el plano sociológico de la sanción judicial: los tribunales son generalmente severos en el primer caso, mientras que la condena es más blanda en el segundo. Con mayor razón, los gobernados están dispuestos, sobre todo si el poder es reconocido como legítimo, a tolerar, si no a aprobar la firmeza y el rigor excesivo del Estado. Estas discriminaciones tienen por lo menos un significado indicativo: los miembros de una colectividad política reconocen la necesidad de la fuerza y admiten la utilidad de atribuir al Estado su uso legítimo, ya que de otra forma no habría derecho o justicia regular capaces de vencer los abusos de la fuerza arbitraria individual. Se sabe por experiencia, que si el Estado es débil, surgen entonces grupos privados que sustituyen con sus fuerzas irregulares la fuerza pública debilitada, y arreglan a su modo y a su gusto los conflictos que, además, provocan a menudo intencionadamente. Se trata de la anarquía en el sentido usual de la palabra, caracterizada por la ruptura entre la fuerza y el derecho. ¿Qué es, en efecto, una ciudad o un Estado, sino una institución que protege a los ciudadanos por la ley, que, según Salomón, une la fuerza y el derecho? La anarquía es una de las situaciones donde se ve a qué consecuencias lleva la separación de la fuerza y el derecho; la otra situación es la del despotismo, donde el exceso de presión estatal suprime el derecho por abandono del poder a los esbirros y a los verdugos del autócrata. El estado aparece así como la disciplina de la fuerza, por una parte, por la reglamentación de sus propias fuerzas, ya que de otro modo se vuelve despótico, y por otra parte, por la reivindicación del monopolio para el uso legítimo de la fuerza, con exclusión de grupos privados, pues de otro modo la colectividad cae en el desorden, fuente de injusticias. De modo que, el anarquismo y el despotismo, lejos de contribuir a desacreditar la fuerza, muestran indirectamente su necesidad en

(813) *Ibid.*, t. II, & 2176-2177, p. 1385.

la vida política corriente. Como tampoco los abusos de la democratización pueden desacreditar la democracia, el anarquismo y el despotismo, en la medida en que son, respectivamente, una carencia y una desmesura de la fuerza, tampoco podrían constituir argumentos susceptibles de despreciar el medio normal de la política.

168. El concepto de fuerza.

Ya hemos hablado varias veces de la fuerza, en particular para confrontarla con la noción de potencia. Hay que volver a insistir sobre este punto para disipar el malentendido al que dan lugar ciertas interpretaciones filosóficas de la fuerza, que la definen como potencialidad o virtualidad. Nos parece, por el contrario, que es actividad, que sólo vale por sus efectos. Decir que una fuerza es disponible es afirmar que existe, que está presente y dispuesta, pero sin emplear, inerte, como el número de soldados en los cuarteles, o los tanques o aviones en los cobertizos. Las fuerzas disponibles de un país se pueden enumerar, contabilizar, calcular y permiten hacer previsiones. La fuerza no tiene nada de misterioso, al contrario que la potencia, que es imprevisible, a veces oculta, porque es ilimitada. El malentendido tiene su origen en el hecho de que la aplicación de la fuerza exige una voluntad, principalmente en lo que concierne a la fuerza humana. La voluntad no es una máquina, sino una potencia, es decir, que con menos fuerzas, pero inteligentemente aplicadas, es capaz de aniquilar a otra fuerza, material y cuantitativamente superior. El hecho es corriente, no sólo en política, sino en todas partes donde las fuerzas están en competición: deporte, biología, etc. Una de las comprobaciones singulares de la vida en los campos de concentración, fue que las personas que aparentaban ser más fuertes y más robustas, en general, eran las primeras en sucumbir por falta de resistencia. La cuestión no es, pues, hacer de la potencia y de la fuerza nociones antitéticas. Por el contrario, no hay potencia sin fuerzas, pero la potencia añade a los medios materiales y mesurables la inteligencia, la autoridad, el prestigio, el sentido de la decisión, la firmeza, etc. En este aspecto, hemos presentado a lo largo de esta obra la política como un fenómeno de potencia y no únicamente de fuerza; ésta es sólo

un medio, aunque específico, de lo político (814). Como cualquier otro medio, la fuerza es eficaz tan sólo si es aplicada, es decir, puesta en acción por una voluntad o un órgano. «La potencia —decía Rivarol— es la fuerza organizada, la unión del órgano y de la fuerza. El universo está lleno de fuerzas que sólo buscan un órgano para convertirse en potencias. Los vientos, las aguas, son fuerzas; aplicadas a un molino o a una bomba, que son sus órganos, se convierten en potencias» (815).

La noción de resistencia nos da, por analogía con las ciencias físicas, la clave del análisis de la fuerza. En estas ciencias se define, en efecto, la fuerza como la acción que modifica el estado del movimiento o de reposo de un cuerpo; este último continúa en su estado hasta que otra fuerza no le obligue a cambiar de estado. Acordémonos también del principio del equilibrio, que define el reposo como el estado de un cuerpo reclamado por fuerzas contrarias, que se anulan así como el principio de acción y reacción. Sin llegar a llevar la analogía hasta el punto de identificar fuerza social y fuerza física (la intervención de la voluntad impide que la vida social sea un mecanismo), es, sin embargo, instructiva. En efecto, nos damos cuenta de que, sea cual sea el sistema, no puede hablarse de la fuerza en singular, pues toda fuerza supone otras fuerzas que se resisten a ella, la combaten o la anulan. La fuerza es obstáculo de otra fuerza, es decir, que se precisa una fuerza para combatir la fuerza. Esto también es verdad en política, como lo hemos visto a propósito de la relación del mando y la obediencia, de la amistad y la enemistad, y de la lucha que pone en juego fuerzas opuestas, así como del orden, que es un equilibrio de fuerzas diversas que se respetan bajo la acción de la fuerza mayor del poder estatal, a pesar de que este

(814) Es natural, en mi opinión, que insistir desde el punto de vista fenomenológico sobre el papel de la potencia, no podría ser interpretado como una caución dada a la política llamada de potencia, en el sentido, por ejemplo, de la *Machtpolitik* de H. v. TREITSCHKE *(Politik*, 2 vol., 3.ª ed., Leipzig, 1922). No se trata aquí de adherirse a una doctrina, ni siquiera a la de la *power politics* de los teóricos americanos, R. Niebuhr, R. E. Osgood y G. F. Kennan. Añadamos solamente, a propósito de Treitschke, que su concepto de la política ha dado lugar a interpretaciones tendenciosas en Inglaterra y en Francia, en la época de la guerra de 1914-1918, por tergiversación de ciertas frases (v. F. MEINECKE, *Die Ideeder Staatsräson*, 2.ª ed., Munich-Berlín, 1925, p. 494 y s.).

(815) RIVAROL, "Notes, réflexions et maximes", en *Les plus belles pages de Rivarol*, por J. Dutourd, París, 1963, p. 22.

equilibrio no sea nunca perfecto racionalmente, pues la acción conjugada de determinadas fuerzas y el choque de otras fuerzas, modifican sin cesar el estado de la colectividad política. La fuerza se nos aparece así, en política, como el medio de la obligación, sea que el poder estatal logre que vivan en concordia las fuerzas a veces heterogéneas que se agitan en el seno de la colectividad y haga respetar su integridad contra las fuerzas exteriores, sea que, por el contrario, una de las fuerzas interiores, hasta entonces contenida, logre romper la resistencia del poder establecido, adueñándose de él y dominando a su vez las demás fuerzas internas, o bien que una fuerza exterior triunfe de la colectividad imponiéndole sus condiciones.

Todas estas acciones y reacciones hacen que, con el tiempo, las fuerzas se gasten, como declinan con la edad las fuerzas vitales (recordemos la definición que Bichat daba de la vida: «el conjunto de funciones que resisten a la muerte») y como se desgasta la resistencia del atleta y del campeón. No existe una fuerza absoluta, observa Gusdorft, todas son vulnerables, frágiles (816). Se puede, en el mismo sentido, hablar del desgaste de un gobierno, del declive de un régimen, de la decadencia de una unidad política, y también de la degradación de una clase social, tanto bajo el efecto de conflictos internos como bajo la presión de fuerzas externas. Hay que entender con esto que nunca existe un vacío, una ausencia de fuerzas: cuando algunas periclitan, otras se levantan y desarrollan. La revolución instaura una nueva fuerza, que sustituye a otras que están desmoronándose. Al lado de este fenómeno de desgaste, también hay que poner el acento sobre otro: ningún ser, ningún régimen político podría reunir en sí o sobre sí todas las fuerzas. Nadie es al mismo tiempo un extraordinario periodista, un maravilloso novelista, un sutil policía, un hombre político de envergadura, un actor de teatro o de cine ilustre, un filósofo genial, un jefe de industria importante, un eminente sabio, un atleta, un obrero capacitado en todas las ramas, un eficaz funcionario, un artista maravilloso, etc. Ningún régimen resulta ser al mismo tiempo ejemplo de opresión y de libertad. Las fuerzas tampoco son uniformes. Son diferentes en un «sprinter» y en un corredor de fondo; por falta de

(816) GUSDORF, *La vertu de force,* París, 1957, p. 39 y 58.

resistencia, a un joven atleta le cuesta adaptarse a la prueba de marcha Estrasburgo-París, en la que generalmente triunfan hombres de edad madura. Toda fuerza es debilidad en relación con otras, y estas relativas debilidades contribuyen tanto a desplazar la relación de fuerzas como la acción de una fuerza preponderante.

Desde el momento que la fuerza es actual, sólo puede desarrollarse en el presente, lo que exige un adiestramiento, ejercicio, disciplina o educación. A menudo, nos hacemos ilusiones sobre las virtudes creadoras de la pedagogía. La educación no da inteligencia al que no la tiene, ni autoridad al que no la posee, ni fuerza al débil, sino que únicamente es apta para desarrollar la inteligencia y la fuerza propias de cada uno. Ni el mejor adiestramiento puede procurar al deportista que no lo tengan, el vigor de un Sindelar, de un Puskas o de un Di Stéfano; las cualidades de trepador de un Vietto, de un Coppi o de un Bobet. Después de A. Comte, Alain observa que «cada individuo gobierna según su propia fuerza. Uno es hábil para dirigir la caza o la guerra: es su propia fuerza la que lo coloca en el gobierno. Otro sabe hacer planes, cuentas y provisiones; mientras se trate de trabajos y de industria, reina también por su propia fuerza. Otro sabe juzgar a los hombres, convencerlos, adivinarlos, engañarlos; también es una fuerza, y define su potencia como administrador o policía. Un hombre sabe escribir obras teatrales; con esto llega a reinar» (817). El ridículo surge, y a veces también la violencia, en cuanto se intenta extender esta fuerza a dominios donde no puede competir: por ejemplo, cuando el periodista se considera un reformador del género humano, el jefe de un partido como un árbitro en materia de creación artística o científica, o el estudiante sindicado como un experto en asuntos de administración y pedagogía. Sea como sea, somos lo que somos, tanto por la fuerza como por el pensamiento. Los detractores de la fuerza se reclutan, en general, entre los que sólo tienen pequeñas ideas y, vejados y resentidos al ver que el mundo no está a su gusto, atacan la resistencia que encuentran y predican contra la fuerza bajo el pretexto de que no sirve de base para nada, y así, la identifican con la opresión.

Uno se pregunta dónde buscan sus razones todos los que ven en ella tan sólo convulsión, injusticia, error y perversión. En efecto,

(817) ALAIN, *Politique*, París, 1952, p. 38.

toda fuerza propia, en plena posesión de sí misma, nos da una impresión de salud y nos encanta por el equilibrio, la seguridad, la soberanía, el desarrollo y la gracia. Admiramos la elegancia de una demostración matemática, la sobriedad de la obra de un artista, es decir, su fuerza. A menos de tener un espíritu triste y atormentado por no sé qué mezquino pensamiento, ¿por qué no habríamos de maravillarnos ante la virilidad del atleta, la elegancia de movimientos que triunfan del esfuerzo, de la rigidez y de la torpeza, o bien ante el valor y la audacia, que son señales de dominio, es decir, de fuerza? El desorden, la incoherencia, la confusión, la brutalidad y la violencia son, en general, signos de impotencia y debilidad, lo que significa que se disminuye y critica la fuerza por resentimiento, mientras que es serena, apacible y hasta apaciguadora. El futbolista en forma evoluciona con una facilidad, una elegancia y una sobriedad que desconciertan al adversario, que a menudo no tiene otro recurso, para suplir su debilidad y romper la armonía, que oponer la brutalidad y el «golpe prohibido». Un ejército que no se siente fuerte, ya no está seguro de sí mismo y rápidamente es presa de la indisciplina, del desorden y de la violencia. La fuerza, que es dominio, es, no sólo estéticamente armoniosa, sino que revela muy a menudo una nobleza moral. Se ha dicho y repetido, pero no es inútil volver sobre ello: la virtud es fuerza. En el fondo, el purismo de los que la atacan es tan estéril como hipócrita. Tiende a relegarla a la sala oscura de un museo de historia de la moral, bajo pretexto de que debe ser considerada como humanamente ilegítima, mientras se encuentra toda clase de excusas y justificaciones para la violencia llamada «histórica». No se trata de hacer de la fuerza la base única o determinante de la vida, pues el hombre no es sólo un ser de fuerza, sin contar con que «la fuerza desmesurada deja de ser razonablemente utilizable» (818); sino que se trata de reconocer en ella uno de los poderes esenciales de la humanidad, al lado de la inteligencia, de la razón y del sentimiento. Como todas las demás facultades, da lugar a abusos y suscita conflictos y contradicciones, de manera que no se sabe por qué razones, la discriminación de los moralistas tendría que hacerse en su detrimento, mientras que la fuerza es una de las condiciones de la armonía y del equilibrio humano. Privar al hombre de la fuerza sería mutilarlo, igual que

(818) R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 436.

si se le privara de la razón. Hasta sería volverle insensato, ya que todas las demás facultades humanas periclitarían al mismo tiempo y quedarían reducidas a la impotencia. «La fuerza —decía Saint-Just— no constituye razón ni derecho; pero tal vez sea imposible prescindir de ella para hacer respetar el derecho y la razón» (819).

En el fondo, el descrédito de la fuerza es más aparente que real. En efecto, prácticamente continúa jugando un papel tan determinante como antaño, y sólo desde un punto de vista puramente especulativo se discute su autoridad. Tal vez deba atribuirse este desequilibrio entre la realidad y la teoría, a las pretensiones de la intelectualidad que, como Hegel ha repetido, es astucia. Esta, sin embargo, se deja atrapar con bastante frecuencia en sus propias trampas, porque se engaña sobre estas capacidades, creyendo, en efecto, limitar el imperio de la fuerza, cuando no hace sino ocultar su presencia y su acción. A pesar de que los hombres se constituyen a veces en cómplices de esta astucia, son raramente sus víctimas, pues instintivamente reconocen el derecho de la fuerza. Incluso llegan a ver en ella una forma de la sinceridad, de la veracidad, y un instrumento de claridad en la vida política. No sólo la debilidad atrae el desprecio y acrecienta la insolencia de los adversarios, mientras que la fuerza provoca la estimación, o por lo menos el respeto; sino que la misma paz sólo es duradera si se basa en la fuerza y, sobre todo, en un equilibrio en la relación de fuerzas. Si es cierto, como hemos visto anteriormente, que no existen fuerzas sin contrafuerzas, es inexacto imputarle únicamente las guerras: por el contrario, es la base de la paz entre las naciones, como la de la concordia interior. Con excepción de la paz imperial, que, bajo ciertos aspectos, puede parecer la más estable y duradera, todas las demás formas de paz, sea cual sea el nombre que se les dé, suponen un equilibrio de fuerzas entre los Estados. Mientras este equilibrio no es establecido o reconocido, no reina la paz.

Lejos de ser el elemento malo, perturbador y demoníaco que se tiene por costumbre criticar, la fuerza, por el contrario, es en política un medio esencial y a veces el único capaz de asegurar eficazmente la estabilidad, el orden y la justicia. Sería una locura absoluta —si ello fuese factible— tratar de suprimirla, pues sin

---

(819) SAINT-JUST, "Institutions républicaines", en *Oeuvres de Saint-Just,* París, 1946, p. 294.

fuerza, ningún Estado podría subsistir. Como ninguna otra especie de acción, la política no podría tampoco permanecer en la irresolución mientras encontrase la solución científica u objetivamente más exacta para un conflicto, o bien la certidumbre racional de donde proviniesen las razones para obrar. La busca de la verdad científica es indefinida, pero sobre todo puede, sin menoscabo, eternizarse en la duda y la experimentación, variar y probar uno por uno los distintos métodos y procedimientos. La urgencia política, por el contrario, no admite tregua, sino que exige una decisión firme, clarividente y lo más rápida posible, no solamente porque hay intereses en juego, sino porque también está la vida de los miembros de la colectividad, su libertad o su relativo bienestar, así como, a veces, la existencia misma de la unidad política. Es perder el tiempo inútil y peligrosamente, el negarse a enfrentar con la dificultad para conocer primero si el adversario tiene razones para amenazar o atacar. Cuando intereses igualmente justos y reivindicaciones igualmente fundadas, aunque contradictorias, están en conflicto, ¿a cuál hay que dar prioridad? A falta de una certidumbre lógica y racional, sólo la fuerza puede decidir. No es esto únicamente verdad desde el lado del poder, sino también del lado de los gobernados que, cansados de no ser escuchados, recurren a la fuerza, a la huelga por ejemplo, a fin de obtener una decisión. A falta de otras razones perentorias, exactas e incontestables, la fuerza es un medio para tener razón, y hasta un medio razonable. Quiérase o no, cuando hay peligro, conflicto y lucha, el intercambio de argumentos sirve más a menudo para mantener y empeorar la rivalidad, que para resolverla. Muy frecuentemente, hasta es imposible determinar quién está en su derecho, ya que el derecho está en los dos lados con la misma buena o mala fe. ¿Cómo hacer entrar en razón a los antagonistas, enteramente absortos en sus pasiones y su imprudencia, sino por la fuerza, desde el momento que su razón es deficiente? Este tipo de reflexiones, basado en el análisis de la realidad cotidiana e histórica, puede irritar a los detractores sistemáticos de la fuerza, que se complacen en preconizar teórica e intelectualmente una solución armoniosa de los conflictos, como si no fueran más que la expresión de contradicciones lógicas. Este método es, en el fondo, sólo una manera de resolver el problema negándolo, ya que los conflictos son precisa-

mente confrontaciones o pruebas de fuerza que, ora empujan la rivalidad hasta el final, hasta el fracaso de una de las partes, ora se amoldan a un compromiso. Es carecer absolutamente del sentido del conflicto y no saber lo que es por naturaleza, hacer abstracción del factor elemental de la fuerza. Del mismo modo, tampoco puede resolverse un problema de aritmética haciendo abstracción del número. Llamamos fuerza al conjunto de los medios de presión, coerción, destrucción y construcción que la voluntad y la inteligencia políticas, basadas en instituciones y grupos, ponen en acción para contener otras fuerzas, con respecto a un orden convencional, o bien para romper una resistencia o amenaza, combatir fuerzas adversas, o bien encontrar un compromiso o un equilibrio entre las fuerzas en presencia.

168. NO HAY POLÍTICA SIN FUERZA.

¿Cuál es el papel de la fuerza en política? Las anteriores consideraciones nos permiten ver que es un juicio, y hasta un juicio justo y razonable. Contrariamente a los que la consideran como una suspensión del derecho, la fuerza «hace derecho», según la expresión de Proudhon (820). Es cierto que este último considera casi exclusivamente el derecho de la fuerza en el ámbito de las relaciones entre los Estados, es decir, bajo la forma del derecho de guerra, y desde este punto de vista, lo considera tan legítimo como el derecho de la inteligencia, el derecho del trabajo o el derecho del amor (821). De este modo, la fuerza tiene el papel de principio constitutivo de los Estados, ya sea porque, por la conquista, Estados hasta entonces autónomos se funden en un nuevo Estado más grande, sea porque, a consecuencia de las guerras de independencia, un territorio se separe del antiguo Estado para formar una nueva unidad política. Con razón, Proudhon considera a los negadores de la fuerza en contradicción con ellos mismos: «Se niega el derecho de la fuerza, se le tacha de contradictorio, de absurdo. Téngase entonces la buena fe de negar también sus obras; que se pida la disolución de aquellas inmensas aglomeraciones de hombres, Francia, Inglaterra, Alemania, Rusia; que se ataque a aquellas po-

---

(820) PROUDHON, *La guerre et la paix*, París, 1927, p. 93.
(821) *Ibíd.*, p. 128-9.

tencias, que, en efecto, no han salido todas armadas con energías de la naturaleza, y a las que ningún sofisma podría defender con otro principio que el de la fuerza» (822). Esta aparece, no como el instrumento forjador de la sociedad en general, ya que el hombre vive normalmente en sociedad, sino de las colectividades políticas particulares. Sin duda, no es siempre necesario que utilice el camino belicoso para reunir a los Estados en una unidad política mayor o para separar una nueva unidad política de la antigua; la amenaza o el miedo a la fuerza y a la guerra, llegan a veces al mismo resultado. Tomemos algunos ejemplos contemporáneos. La unidad europea, que algunos jefes políticos preconizaron a partir del siglo XIX, comenzó a ser una realidad más o menos concreta bajo el efecto de la presión que Rusia ejercía sobre la Europa occidental alrededor de los años 1950, mientras que las antiguas colonias francesas de Africa se han convertido en países independientes, por una parte porque Francia se agotaba en la guerra de Argelia, y por otra, porque quería evitar la repetición de los disturbios que ya se habían producido en Madagascar y en el Camerún. Sea cual sea el tipo de Estado o de régimen, la fuerza y el miedo a la fuerza son determinantes. Por consiguiente, negar su importancia en el desarrollo de la civilización, y de cualquier civilización, es volver la espalda a la realidad.

Si la fuerza es una cosa buena, útil y fecunda, y es uno de los motores de la civilización, es preciso sacar las consecuencias de todo ello, a saber, que es uno de los aspectos de la justicia y de la dignidad humana en política. En cuanto estalla un conflicto, están los hombres en seguida dispuestos a tomar partido por una de las fuerzas rivales, precisamente para atribuirle un valor justiciero, aunque sea bajo la forma de la distribución de una culpabilidad unilateral? ¿No es esto reconocer que se concede a la fuerza el valor de un juicio, cuando se admite que la causa de uno de los beligerantes o antagonistas es buena y justa, y que la del adversario es mala e inicua? Esta administración de la justicia es, sin embargo, puramente clerical. En efecto, es absurdo condenar el principio de la fuerza y considerar inocentes algunas de sus manifestaciones particulares e históricas. Cuando se admi-

(822) *Ibid.*, p. 94.

te, de una manera o de otra, que la fuerza tiene una capacidad jurisdiccional, el sano juicio reclama considerarla como justa por ambas partes, teniendo en cuenta los abusos. Nada, en efecto, parece más estúpido, en presencia de un conflicto, que conceder las simpatías a una de las fuerzas a pesar de los abusos, aunque fuesen infamantes, y atacar a la otra por culpa de los abusos que comete. Las discriminaciones de este tipo invocan, en general, una finalidad moral para justificar sus preferencias, lo que significa que descalifican en definitiva también la moral. En efecto, la moral nunca fue una máquina para disculpar discrecionalmente los abusos y los errores: no es una apologética. Cualquiera que renuncie a la justificación partidista para enjuiciar las cosas políticas en los límites de una razón sobria y sencillamente lúcida, es llevado a atribuir a la jurisdicción de la fuerza un valor positivo, en la medida que reconoce que allí donde hay fuerzas o existe un conflicto, debe buscarse una solución en el ámbito de la cuestión planteada por aquellas fuerzas rivales.

La fuerza es también el medio usual de la actividad política corriente, sea cual sea la naturaleza de los objetivos de un Estado, para garantizar la seguridad exterior y mantener la concordia interior. No hay un Estado sin policía, sin ejército y todos los demás medios materiales que implica la defensa del territorio, a menos que pueda contar con la protección de potentes vecinos. No sirvió para nada al pequeño país que es Luxemburgo, entregado a sí mismo y sin fuerzas armadas, el haber manifestado la voluntad más pacífica: Hitler no se dejó ablandar por su debilidad. Desde este punto de vista, el antimilitarismo es políticamente un contrasentido que las más hermosas razones morales no logran justificar. Entendemos aquí por antimilitarismo la hostilidad ideológica hacia el ejército, en sí, que se expresa, bien por el pacifismo de principio, que niega abstractamente la enemistad y aspira, de manera igualmente abstracta, a la paz, independientemente de un situación internacional determinada, o bien por la demagogia, en relación con los créditos militares, bajo pretexto de favorecer a los departamentos ministeriales que tienen que regir actividades seudo-humanitarias y morales (823). No vol-

(823) Existe otro aspecto, positivo y crítico, de antimilitarismo, que consiste en no inclinarse ante el uniforme, es decir, que se niega a ver en el militar a un

veremos más sobre el aspecto utópico del concepto de la paz, que se niega a ver en ella un acto político. En cambio, vale la pena examinar más de cerca el concepto humanitario de la moral, que sirve de base a la demagogia antimilitarista y también a la objeción de conciencia. Sin despreciar la sinceridad de las convicciones y la nobleza subjetiva de las intenciones de los objetores de conciencia, sin embargo, ha lugar para preguntarse si se puede atacar sin más a determinadas actividades normales y necesarias de la vida colectiva, considerándolas como malas en sí. En estas condiciones, también habría una belleza y una fealdad en sí, o bien una verdad y un error en sí, independientemente de la obra, del razonamiento o de la investigación. La afirmación según la cual existen actividades buenas o malas en sí mismas, caracteriza precisamente al sectarismo, dogmatismo y fanatismo. Si la profesión de soldado fuese mala en sí, se podría, con análogos argumentos, demostrar que la de juez, educador o economista también lo son. En realidad, una actividad se vuelve buena o mala por nuestra acción, por nuestro comportamiento, que introduce en ella la maldad, la mala intención o la injusticia. La objeción de conciencia es, en ciertos aspectos, un rechazo de la solidaridad y la afirmación de un individualismo que se pretende éticamente ejemplar, en el sentido de la moral de la convicción que, como demostró Max Weber, rehuye la responsabilidad por incapacidad de «soportar la irracionalidad ética del mundo» (824). La humanidad no es divisible en el hombre: el deber hacia el César es un aspecto del deber humano en general. Es tan falso decir que el hombre es únicamente espíritu, o únicamente amor, o únicamente necesidad, o únicamente fuerza, como erróneo es considerar el amor como un bien en sí, y la fuerza como un mal en sí.

Las relaciones internacionales tienen, para lo esencial, su base en la relación de fuerzas. Si Cuba, por ejemplo, causa tanta preocupación a la política de los Estados Unidos, no es tanto por razón de la ideología que reina en aquel país, sino en virtud de

---

ser superior, fuera de lo común. El ejército no es un Estado en el Estado, es decir, no disfruta por sí mismo de una prioridad sobre las demás funciones. Aquel antimilitarismo tiene algo de saludable, ya que corresponde a exigencias del orden político en general.

(824) MAX WEBER, "Politik als Beruf", en *Le Savant et le Politique*, p. 189.

la potencia soviética que se perfila detrás de las reivindicaciones de Fidel Castro y que amenaza con romper un equilibrio ya precario. La desigualdad del estatuto de los miembros del Consejo de Seguridad de la O. N. U. es la expresión de la desigualdad de fuerzas entre los países que ocupan un puesto permanente en el Consejo de Seguridad y los que sólo lo ocupan temporalmente. Hasta el mismo derecho internacional es incapaz de excluir el empleo de la fuerza, sin contar con que un número muy grande de sus disposiciones tiene como objeto, sea solucionar problemas de preponderancia y dominación, sea fijar convenciones que limiten y reglamenten sólo el empleo legítimo de la fuerza. En cuanto a la guerra, tiene como meta modificar la relación de las fuerzas existentes. No es necesario discurrir largamente sobre estos puntos, pues la explicación no añadiría nada a la evidencia.

Tan importante es el papel de la fuerza en la política interior. No nos detengamos en ciertas aplicaciones, que saltan a la vista y de las que ningún Estado puede prescindir: la policía, el aparato judicial y las administraciones de control. Existen otros fenómenos que son presentados generalmente como necesidades del orden o del interés público y que, sin embargo, son, en primer lugar, actos de fuerza: la expropiación, las nacionalizaciones, etc. ¡Cuántas reformas hay que imponer en todo caso por la fuerza, ya que los usuarios se oponen y se niegan a aceptarlas libremente, sea por espíritu de conservación y de rutina, sea por la imposibilidad de dominar los intereses divergentes que se combaten y traban así cualquier innovación! El principio sobre el cual se basa la democracia parlamentaria y liberal, el de la mayoría y la minoría, es la afirmación de la fuerza del número. Los sindicatos, las distintas asociaciones de defensa, incluyen generalmente entre sus medios de acción la llamada a la fuerza. En nuestra vida cotidiana tropezamos sin cesar con reglamentos, prohibiciones, limitaciones y formalidades que hay que respetar, bajo pena de multa: el código de la circulación, los impuestos, el servicio militar, etc.

170. La constricción.

De manera general, la vida política está situada bajo el signo

de la constricción; ésta es la manifestación específica de la fuerza pública, sin la cual no habría, no sólo un orden, sino tampoco un Estado. Por el hecho de que todo Estado es constricción, ya que se basa en el presupuesto del mando y la obediencia, la fuerza es inevitablemente el medio esencial de lo político y pertenece a su esencia. Esto no significa, sin embargo, que constituya toda la unidad política, ni tampoco que sea el único medio de su autoridad, pues el Estado es también una organización jurídica, sobre todo actualmente, cuando, bajo la influencia de la racionalización creciente de la vida en general, la legalidad tiende a moderar las intervenciones directas de la fuerza. Sin embargo, por importante que sea la racionalización legalista en las sociedades modernas, cuando surge un conflicto en el interior de un sistema de legalidad y cuando los adversarios rechazan cualquier compromiso, sólo la fuerza puede solucionar en último recurso. Ello no quiere decir que ésta sea un fin en sí misma, ni que el Estado no exista más que para aplicar la fuerza por sí misma; está al servicio del orden y del respeto a las costumbres, los usos, las instituciones, las normas y otras estructuras jurídicas. Indudablemente, no puede haber concordia sin reglas, convenciones o leyes comunes y valederas para todos los miembros, es decir, no hay orden sin derecho, sea cual sea su naturaleza: de costumbres o escrita). El Estado aparece así también como el instrumento de la manifestación del derecho, sea que consagre costumbres ya existentes, sea que promulgue nuevas leyes. Sin embargo, sin el miedo y la posibilidad de aplicar sanciones a los que desobedecen las prescripciones y las leyes, el orden no podría ser mantenido durante mucho tiempo. Además, por ser monopolio de un Estado particular, la obligación es una razón del particularismo de todo derecho positivo. Dicho con otras palabras, no hay un código civil o de derecho administrativo como idea inteligible, pero sí hay un código civil francés, alemán o griego, un derecho administrativo inglés, italiano, americano o ruso, que corresponden a la tradición y al espíritu propio de cada colectividad, incluso si una de las legislaciones hace en lo que concierne a las disposiciones, algunos préstamos a la otra. El derecho natural puede pretender la universalidad, ya que no está sometido a ninguna obligación, al contrario del derecho positivo, que es necesariamente particu-

lar por el hecho de que sólo es valedero en los límites de una colectividad determinada y dispone de la obligación para hacer respetar sus leyes y reglamentos.

¿Qué es la constricción? Es la presión que una autoridad o un grupo determinado ejercen sobre sus miembros para llamarles al orden, hacer respetar leyes y convenciones en vigor y, eventualmente, castigar a los recalcitrantes. Implica, pues, subordinación de la actividad y de lo arbitrario individuales a un orden común, es decir, que obliga al individuo a comportarse de una manera determinada en interés de cada uno y de todos, en la medida en que viven juntos. Sin constricción no hay vida colectiva o comunitaria posible, tanto en el marco de lo político como en el de la coexistencia económica, religiosa, sindical, etc. En la medida en que la fe religiosa no es puramente subjetiva y enteramente personal, es decir, que no expresa el sentimiento de una elección privilegiada por una gracia especial de la divinidad, sino también un fenómeno religioso en el sentido etimológico de un lazo, una relación con los demás y una participación en común en ritos y ceremonias, exige necesariamente la adhesión a una comunidad, a una parroquia y, finalmente, a una iglesia que reúne, orgánicamente, a todos los fieles de la misma fe y les impone una determinada conducta, tanto por la afirmación de una ortodoxia como por la sumisión a reglas. En este sentido, toda iglesia es una organización temporal al servicio de la fe y, como tal, se constituye necesariamente en potencia hierocrática, con sus instituciones, estructuras, derecho, y ejerce una obligación. Lo que es cierto para toda comunidad religiosa, lo es también para cualquier otra especie de asociación estructurada, incluso si se basa en un consentimiento mutuo y, a fin de cuentas, para cualquier compromiso recíproco, como por ejemplo, el contrato: da origen a obligaciones (es decir, a una imposición). Esta constricción puede adoptar las formas más distintas, como subraya Max Weber (825); desde la simple exhortación fraternal, corriente en las comunidades religiosas, hasta las sanciones físicas, cuya forma suprema es la pena de muerte. También puede tomar formas abusivas de opresión y esclavitud. Igual que el mando, contiene un aspecto

(825) MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3.ª ed., Tubingen, 1947, primera parte, cap. I, & VI, 2, p. 18.

discrecional, sea del lado de lo arbitrario de la autoridad, sea del lado del interpelado, que puede rebelarse o intentar escapar a la coerción.

Se puede discutir el espíritu de la sociología de Durkheim, pero su análisis de la constricción sigue siendo, sin embargo, una adquisición positiva, en particular por haber demostrado con mucha claridad y profundidad que es una fuerza que se ejerce sobre los hombres desde el exterior, sea de una manera difusa, por la opinión que se basa en la tradición, las costumbres o la moda, sea de una manera directa y organizada por las instituciones del Estado sobre la base de reglamentos, leyes o sentencias judiciales. También tuvo razón al poner en evidencia que la presión que ejerce la obligación se basa en la amenaza o la aplicación de sanciones. Esto no significa que la obediencia política, por ejemplo, sea únicamente una sumisión a una fuerza coercitiva, pues, como ya hemos visto anteriormente, pueden intervenir motivos de toda índole: el espíritu cívico, así como las convicciones religiosas o morales, o también la adhesión ideológica. Sea como sea, la exterioridad de la constricción es indiscutible, y en esto se distingue de la disciplina personal que el ser se impone voluntariamente, en el sentido del dominio de sí. En ningún caso se podría equiparar unilateralmente la constricción, que es una manifestación de fuerza, con la opresión, que supone la transformación de la fuerza en violencia. El hombre puede liberarse de la última, pero no de la primera. A medida que el proletario logró sacudir el pesado yugo de la esclavitud económica, la racionalización misma del trabajo industrial (que fue históricamente el origen del nacimiento del proletariado), así como el desarrollo técnico, suscitaban sin cesar otras constricciones inevitables que iban sustituyendo a las antiguas. Sea cual sea el régimen, social, liberal, socialista o comunista, el proletario está obligado a respetar la regularidad de las horas de trabajo en la fábrica, aceptar las condiciones de la división del trabajo moderno y la organización de los ocios y vacaciones, doblegarse a las incesantes reorganizaciones y transformaciones, por el hecho, por ejemplo, de que nuevas formas de energía (electricidad, petróleo) suplantan a las antiguas (carbón, etcétera).

La constricción política es una de las formas características de

la presión social y uno de los aspectos típicos de la coerción directa, ya que se apoya en instituciones y reglamentos definidos y goza de la autoridad de la legalidad. Pero sobre todo hay que insistir acerca de su carácter insuperable, por el hecho de que no podría existir política sin fuerza; ésta pertenece a la definición de la esencia de lo político, en general, y no a la del derecho. Decir que el derecho es apremiante significa que es el conjunto de reglamentos positivos de una unidad política determinada, que un gobierno está capacitado para hacerlo respetar gracias al aparato de la obligación (policía, tribunales) de que dispone. En otros términos, la constricción política sólo da un valor empírico al derecho, que sin ella no sería más que un puro sistema de normas. Es posible, en efecto, intentar procesos contra el Estado porque una de sus decisiones no esté conforme con la ley; hasta se puede discutir la oportunidad, la eficacia y la legalidad de sus actos. En cambio, una acusación contra la legitimidad de su poder de obligación es derrumbar sus fundamentos y, a fin de cuentas, arruinarlo. Las revoluciones podían rebelarse contra la arbitrariedad y la opresión del antiguo régimen, que se volvieron insoportables, y hasta dar la impresión de que fueran a suprimir toda obligación; sin embargo, no supieron hacer otra cosa después de su triunfo, que restablecerla con sus corolarios, que son el control y las sanciones, so pena de liquidar las conquistas revolucionarias y al mismo tiempo hacer sucumbir al Estado. Hoy en día, en nuestra época de racionalización creciente, toda unidad política y principalmente todo régimen revolucionario, se ven llevados, de forma segura, a concentrar siempre más los medios de obligación en un inmenso aparato de coerción. No hay Estado sin fuerza, pero el Estado verdaderamente fuerte es aquel que logra disimular la fuerza en las formas, en las costumbres y las instituciones, sin tener que esgrimirla a cada instante para amenazar a los miembros o bien intimidarlos. La constricción se hace, en aquel Estado, casi insensible, ya que la legalidad coincide con la legitimidad, y la potencia es en él una garantía de seguridad. No es que un Estado de este tipo no se encuentre con dificultades, conflictos y crisis —incidentes normales en cualquier sociedad política—; pero los domina y les impide degenerar en disensiones y discordias civiles que pongan en peligro el régimen o la consti-

tución. En este sentido, la fuerza es una seguridad contra la violencia.

Fuerza, debilidad y violencia pertenecen al mismo género, con la diferencia de que la debilidad es una falta y la violencia un exceso de la potencia basada en la fuerza. Esta, según una fórmula feliz de Aristóteles, es lo igual, que es el intermediario entre el exceso y el defecto (826), pues, como ya hemos visto, la fuerza que sigue en armonía con su función, es condición de equilibrio, paz, orden, y hasta de gracia. Añadamos, siempre en el espíritu de la filosofía de Aristóteles, que, siendo un medio, no podría ser considerada como un bien en sí, sino que es disposición para obrar de una manera razonable, que el exceso y la falta amenazan con comprometer. El razonamiento que pone como pretexto los abusos de la violencia para tratar de descalificar a la fuerza es tan equivocado como aquel que encontrase en «los errores judiciales la venalidad de los magistrados, la oscuridad de la ley, la astucia de los abogados», razones para «despreciar la justicia que presidió la organización de los tribunales» (827). En cuanto se discute la fuerza, nace la violencia.

De este modo, la dictadura se convierte indefectiblemente en un régimen de violencia en cuanto se opone con medios artificiales al juego natural de las fuerzas y de las resistencias que existen normalmente en toda sociedad e impide que se establezca la necesaria relación de fuerzas, sin la cual una unidad política se transforma en víctima del miedo y del terror. En oposición con la democracia clásica, que acepta la pluralidad de fuerzas con respecto a la obligación estatal (el principio de la mayoría y de la minoría, así como la legitimidad de la oposición, son las manifestaciones de este hecho), sólo reconoce una fuerza exclusiva y, por esta razón, suscita situaciones absurdas, ya que fenomenológicamente no hay acción sin reacción, fuerza sin resistencia o contrafuerza.

La debilidad provoca a su vez la violencia, ya que es incapaz de captar la verdadera relación de las fuerzas y adaptarse a ello. Dueña del poder y del aparato de la obligación, se deja zamarrear en todos los sentidos por las fuerzas contrarias, sin dominarlas

(826) ARISTÓTELES, *Etica en Nicómaco*, lib. II, cap. VI, 4.
(827) PROUDHON, *La guerre et la paix*, p. 144.

y sin poder emprender un determinado camino. Incapaz de tomar decisiones oportunas y operar transformaciones necesarias, pierde toda su energía en tomar medidas contraproducentes y trata de romper la oposición con disposiciones artificiales, hasta el día en que, a pesar de la policía y del ejército que controla oficialmente, se deja aplastar por la fuerza contraria dominante. Desde este punto de vista, se podría definir la violencia como el desorden que nace de la debilidad. En el fondo, la violencia y la debilidad son destructoras y sólo la fuerza es verdaderamente constructora de un orden. Sólo allí donde reinan la fuerza y el orden es donde la dominación del hombre por el hombre no es directa y brutal, porque entre el mando y la obediencia se interponen la ley y todo el aparato jurídico y legal. La violencia y la debilidad, por el contrario, al faltar la serenidad de la fuerza y la confianza que inspira, están condenadas a recurrir a los expedientes y a las medidas de circunstancias: son esclavas de una urgencia que engendran ellas mismas; la violencia, porque es impaciencia y cólera; la debilidad porque trata de compensar su impotencia con lo arbitrario.

Para entender bien el papel de la obligación no hay que confundir pertenencia política con pertenencia ideológica o religiosa. La adhesión a una Iglesia o a una secta cualquiera, por ejemplo, exige un mínimo de fe y una convicción. Para ser miembro de una unidad política, en cambio, no es indispensable el estar convencido de la justeza y validez de las ideas y de las creencias de los hombres y del partido que se hallen en el poder, ni tampoco de los partidos o grupos que solicitan nuestros sufragios. Ni es necesario tener confianza en las capacidades de la política como tal. Precisamente porque la adhesión y la convicción no son indispensables, es necesaria la obligación que, por actuar sobre las relaciones exteriores entre los individuos, es la única apta para establecer un arreglo y eventualmente una conciliación entre los intereses, las opiniones y las convicciones divergentes y a veces contradictorias. La obligación actúa únicamente sobre la voluntad y no sobre el espíritu, o bien de una manera accesoria. Su papel no es, pues, el de convencer, sino el de obligar a los miembros de la colectividad a respetar exteriormente un determinado número de reglas para hacer posible la vida en colectividad, en

interés de todos. En este sentido tan simple, la fuerza es verdaderamente un juicio razonable.

Si se toman, pues, la fuerza y la obligación por lo que son, todas las oposiciones habituales que se establecen entre la fuerza y el espíritu, la fuerza y la razón, no tienen ya sentido. Pero, sobre todo, es posible analizar de una manera positiva y crítica las relaciones entre la fuerza y el derecho, sin caer en las confusiones polémicas y las controversias puramente doctrinales, que no hacen sino adulterar el debate.

171. Fuerza y derecho.

Es inútil someter a discusión la posición aparentemente moral que, de pronto y sin reflexión crítica ni análisis, acusa a la fuerza para alabar los beneficios y la felicidad de una sociedad únicamente gobernada por el derecho. Hay una segunda manera de plantear el problema, analizando la cuestión bajo el ángulo de la anterioridad en el tiempo: ¿qué es lo primero, la fuerza o el derecho? Como observa con ironía Carl Schmitt, una interrogante así se parece mucho al círculo erístico concerniente a la anterioridad cronológica de la gallina o del huevo (828), es decir, que es tan falsa e inútil como todas las que tratan del origen primero. Con mayor frecuencia, sin embargo, se plantea el problema, no bajo el ángulo del origen histórico, sino bajo el ángulo de la base lógica: ¿el derecho proviene de la fuerza o, al contrario, tiene la base en sí mismo? En este último caso, ¿cuál es su relación con la fuerza? ¿Obliga por sí mismo, o bien saca su poder de coerción de la fuerza política, que permanece exterior a él?

En general, se contesta a estas preguntas haciendo observar que, si la fuerza precediese al derecho, o si éste derivara de ella, habría que suponer que el derecho estaba ya virtualmente contenido en la fuerza, es decir, que la fuerza debía ya ser derecho, pues de otro modo no se podría entender cómo la una pudo originar el otro. Supongamos que la fuerza constituyese la base del derecho, o bien que éste fuese el resultado de una determinada distribución de las fuerzas sociales. En este caso, se afirmaría

---

(828) C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tubingen, 1914, p. 38.

el derecho al mismo tiempo que se afirmaría su fuerza, es decir, que el derecho es legítimo, ya que la fuerza lo es. Sin embargo, la afirmación de la legitimidad de la fuerza supone una idea del derecho. El hombre ve en el derecho y la justicia otra cosa que un conjunto de decisiones de hecho: un sistema de normas que tratan sobre lo que debería ser. Si la fuerza es base del derecho, todo lo que desee la fuerza será justo; nuestra idea corriente, pero también moral y filosófica, de la justicia, se sumiría en lo arbitrario. En efecto, no es posible separar conceptualmente la noción de justicia de las creencias en un deber-ser y de un sistema de valores. Si consideramos que el asesinato es un crimen, un acto infame e injusto, es porque hemos afirmado primero normativamente, y también moralmente, el valor de la vida y de toda vida. ¿Cómo se puede, en estas condiciones, sostener que la fuerza haga el derecho o que sea su fundamento, sin perdernos en una serie de contradicciones? Si se reconoce la validez de este razonamiento, también hay que aceptar sus consecuencias: desde el momento que la fuerza de uno solo no hace el derecho, la de cincuenta hombres tampoco lo hace, ni tampoco una mayoría, una masa, una clase, ni el mayor número, pues el derecho y la justicia, en la medida en que se basan en normas, son otra cosa que una cuestión de cantidad. Esta inconsecuencia está, por ejemplo, en el corazón de la filosofía del derecho de Marx, en la medida en que confunde *ser* con *deber-ser*. Por una parte, hace del proletariado la clase destinada a emancipar al hombre, ya que es la esfera del sufrimiento universal y de la justicia, puesto que nunca cometió un daño particular (829), y por otra parte, la salvación de los oprimidos nunca es planteada en términos de derecho, sino de fuerza y de potencia, bajo la forma de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado.

¿Qué hay que opinar de la tesis contraria, según la cual el derecho sería, al decir de Kelsen, por ejemplo, «una orden» (830), esto es, contendría la fuerza en la medida que es derecho? Mientras la primera tesis decía: la fuerza hace el derecho, ésta afirma: el derecho hace la fuerza. Hemos explicado anteriormente,

(829) K. MARX, "Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel", en *Oeuvres philosophiques*, trad. Molitor, t. I, p. 105.
(830) H. KELSEN, *Theorie pure du droit*, Neuchâtel, 1953, p. 64.

a propósito del análisis de la noción de ley, por qué se tenía que rechazar este concepto. No vamos a volver sobre este punto, pero quisiéramos examinar las consecuencias de la teoría kalseniana: Si el derecho fuese un conjunto de normas y llevase en sí mismo la obligación, el Estado y también el mando no sería sino manifestaciones derivadas del derecho, es decir, que lo político estaría subordinado a lo jurídico. Ya no sería una esencia. Se comprende, en estas condiciones, que Kelsen haya procurado suprimir la noción de Estado, como la física rechazó la de causa y la psicología la de alma, con el pretexto de que se trata de entidades metafísicas (831). No vamos a discutir doctrinas que subordinan la política a la economía o a la moral, porque el propio tema de esta obra tiene como objeto el deshacer este tipo de tesis. El positivismo de Kelsen todavía llega más lejos: es también una negación de la moral. En efecto, en la medida en que niega el derecho natural, niega también la posibilidad de cualquier otra justicia que la establecida por la ley, es decir, en la medida en que la obligación que ejerce el mando es una pura manifestación jurídica, todo lo que decide un gobierno, incluidas las medidas más inhumanas, debe ser considerado como justo. De modo que Kelsen permanece consecuente consigo mismo cuando declara: «Desde el punto de vista de la ciencia jurídica, el derecho establecido por el régimen nazi es derecho. Podemos lamentarlo, pero no podemos negar que se trata de un derecho. ¡El derecho de la Unión Soviética es derecho! Podemos odiarlo como nos horroriza una serpiente envenenada, pero no podemos negar que existe, lo que significa que es válido» (832). Es indudable que Kelsen tiene razón cuando dice que las leyes promulgadas por Hitler son derecho. Pero, ¿se trata de un derecho justo? En la medida en que emplea, en el texto que acabamos de citar, los términos «lamentamos» y «horroriza», deja entender que aquel derecho no lo es. Ahí es donde Kelsen se torna inconsecuente, pues, al emplear aquellos vocablos, admite implícitamente que existe otra justicia que la del único derecho positivo. En efecto, estas nociones nada

(831) H. Kelsen, "Das Verhältnis von Staat und Recht im Lichte der Erkenntniskritik", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1921, p. 9.

(832) H. Kelsen, en un discurso en el Congreso del Centro Internacional de investigaciones, relativas a los problemas fundamentales de la ciencia, publicado en *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Viena, 1963, p. 148.

tienen de positivo. De ahí la contradicción que está en el fondo del sistema kelseniano. Si no existe otro derecho que el positivo y, por tanto, otra justicia que la positiva, y si la obligación es inherente al derecho, todo lo que es establecido por la política es justo, ya que se trata de una derivación del derecho. Por consiguiente, no hay otro bien que aquel que el derecho permite, ni otro mal que aquel que prohibe. Con el derecho natural, es la moral la que está excluida; por el contrario, sólo cuando la ley es una decisión política, es decir, la expresión de una voluntad discrecional capaz de imponer sus directrices por la fuerza de que dispone, es posible condenarla en nombre de la moral, o lamentar sus directrices. En efecto, sería tan absurdo criticar una consecuencia lógica y necesaria, como cualquier otra necesidad. Si el mando deriva de la obligación jurídica, no es más que una consecuencia. El carácter imperativo del mando nada tiene de un deber-ser moral; es, para emplear los términos de Carl Schmitt, *Befehl,* y no *Gebot* (833). Este, exige sin obligar, a diferencia de aquél. En el fondo, al decir que el derecho contiene en sí mismo la obligación, se hace de él tan sólo una simple fuerza, y una fuerza tanto más peligrosa cuanto que, al mismo tiempo, es siempre justa en el marco del estricto positivismo jurídico.

¿Hay que deducir de esta discusión que la fuerza y el derecho son dos nociones conceptualmente autónomas, cada una con su significado propio? Esta conclusión parece la más consecuente. En este caso no habría ninguna subordinación del derecho a la fuerza, o recíprocamente; ambos serían igualmente originarios, es decir, que el sentimiento de la justicia sería tan primitivo en el hombre como el uso de la fuerza. Estaría excluida toda teoría que hiciese del derecho una superestructura de las fuerzas sociales. La relación entre ambos consistiría en intercambios dialécticos, que podrían ser amistosos o bien hostiles, según las circunstancias; podría establecer entre ellos una colaboración, al igual que podrían surgir conflictos. La fuerza no podría ser interpretada como una suspensión del derecho, y éste no podría suplantar a la fuerza en el curso del desarrollo de las civilizaciones, es decir, que el perfeccionamiento de las técnicas jurídicas, así como la

---

(833) C. SCHMITT, *ibid.,* p. 37.

multiplicación y consolidación de las instituciones y de las relaciones jurídicas, no disminuirían en absoluto el imperio de la fuerza. Por el contrario, derecho y fuerza constituirían dos elementos igualmente fundamentales y necesarios, permanentes e imborrables de la vida colectiva. El derecho sería la norma de la equidad y de la concordia indispensables en una ciudad, y la fuerza u obligación, privilegio del poder político, sería el medio de establecer empíricamente un orden lo más conforme posible y a veces contrario a las normas del derecho. Decir que el derecho es oprimente sólo significará, pues, que hay un poder político que reconoce la validez y la justeza de las normas jurídicas y emplea, si es preciso, la obligación para que los miembros de la colectividad las reconozcan también como valederas. De todos modos, la obligación no se referiría propiamente a las normas, sino únicamente a la ejecución de las actividades que se orientan según sus prescripciones. En efecto, la aplicación nada añade a la norma, es decir, que una disposición del derecho no se vuelve más justa porque sea respetada. A pesar de que esta interpretación parezca corresponder más a la experiencia general, no es del todo satisfactoria, ya que disimula la más perniciosa confusión que falsea la mayoría de los conceptos de la relación de la fuerza y del derecho.

El concepto de derecho no es unívoco, en la medida que corrientemente se hace la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo. Cuando se estudia la relación entre el derecho y la fuerza, o bien cuando se los opone, se trata de saber si se hace intervenir en la comparación el derecho natural o el derecho positivo. Calicles no deja de reprochar a Sócrates el jugar con esta confusión: «Con mucha frecuencia, la naturaleza y la ley se contradicen; es imposible, pues, si se teme, por falso pudor, decir lo que uno piensa, no caer en la contradicción. Has descubierto este secreto y te sirves de él para discutir con mala fe; si se te habla de la ley, interrogas sobre la naturaleza, y si se te habla de naturaleza, tú interrogas sobre la ley» (834). En el célebre capítulo III del libro I del *Contrat Social*, donde Rousseau critica la noción del derecho del más fuerte, habla del derecho como de

(834) PLATÓN, *Gorgias*, 482e-383a, traducción Croiset y Bodin, París, 1960.

un problema de «moralidad» y «deber», lo que permite suponer, según toda verosimilitud, que considera solamente el derecho natural, en el sentido que el siglo XVIII daba a esta expresión. La cuestión es, pues, saber si el sentido de las relaciones entre fuerza y derecho natural, es o no diferente del de las relaciones entre fuerza y derecho positivo.

Para colmo de complicación, a diferencia del derecho positivo, el concepto de derecho natural es también equívoco. No significa lo mismo para los sofistas griegos, para los estoicos y los jurisconsultos romanos, para Gratiniano o Santo Tomás de Aquino y para Hobbes, para Grotius y para Rousseau. Estas diferencias se deben a los múltiples sentidos del concepto de naturaleza. Si se piensa, como los sofistas, que, por naturaleza, el más fuerte debe hacer la ley, no hay ya problemas; el derecho natural es el derecho de la fuerza, que siempre debe ceder a una fuerza mayor. Si se piensa que el hombre es razonable por naturaleza, el derecho natural debería tener el significado que le han dado Aristóteles y los estoicos; este sentido es el más corriente. Sin embargo, el concepto de este derecho natural y racional puede formularse distintamente. Designa, ora la justicia y el conjunto de normas de la conciencia moral, en el sentido de δικαιον de Aristóteles, o del *ius* de Santo Tomás de Aquino, que deben inspirar la voluntad del legislador; ora los principios comunes a todos los hombres deseosos de construir o reconstruir la sociedad según reglas de la justicia social (este concepto moderno ha sido desarrollado en distintos sentidos por Hobbes, Grotius, Locke, Rousseau, etc. El concepto de derecho natural se puede interpretar, pues, o bien como un concepto moral objetivo, o bien como el conjunto de reglas concerniente a la ordenación más justa del mundo exterior. A todo esto se añade una dificultad suplementaria: muchos juristas modernos niegan sencillamente el derecho natural; algunos, como Bergbohm, hasta ven en él un peligro para el establecimiento de una legislación conveniente. A decir verdad, esta negación es esencialmente teórica. En efecto, todos los que, por ejemplo, reivindican en nombre de la justicia el fin del colonialismo, o bien una reorganización de la sociedad, para otorgar al proletariado el lugar que le corresponde, niegan, la mayoría de las veces, explícitamente el derecho natural, mientras que aque-

llas reivindicaciones expresan, por lo menos implícitamente, la persistencia de la creencia en el derecho natural, es decir, en una justicia superior a la que establece el derecho positivo corriente. La misma idea de justicia social no es más que otra forma de expresar la permanencia del derecho natural. Del mismo modo, decir, a propósito de las disposiciones del derecho positivo, que son injustas, es referirse a un concepto de la justicia que nada tiene de positivo, pero que es moral, ya que el concepto clásico del derecho natural lo equipara a la moral.

En vista de lo cual, el problema de las relaciones entre derecho y fuerza se plantea en términos más definidos y más rigurosos. Del mismo modo que no hay que confundir fuerza y violencia, también hay que distinguir derecho natural y derecho positivo. El concepto de derecho, en general, implica analíticamente la noción de limitación, es decir, que prohibe ciertas cosas y permite otras, reconocidas como legítimas, de manera que cualquier hombre puede exigirlas en nombre de la justicia. Sin embargo, el derecho positivo expresa de otra manera que el derecho natural esta limitación. Precisamente porque invoca la justicia de la conciencia moral, supuesta común para todos los hombres, se presenta ante todo bajo la forma de un imperativo categórico, es decir, que afirma la validez de normas inmutables y universales, independientes del tiempo y del espacio. El derecho positivo, que es el conjunto de reglas generales efectivamente en vigor en una sociedad política determinada e impuesto por el poder (legislativo o ejecutivo), tiene el carácter de un imperativo hipotético, es decir, que vale en cada caso para una colectividad y no para otra. Sus reglas pueden caer en desuso, pueden ser derogadas según las necesidades y la evolución de la sociedad. Son valederas, pues, únicamente en condiciones históricas, políticas, económicas y sociales determinadas. Si los imperativos del derecho natural son universales y definen las normas de la justicia moral, los del derecho positivo son generales (en el sentido de que valen en cada caso para todos los miembros de una unidad política particular) y definen las normas de la justicia legal (835). Los

---

(835) Oponiendo aquí, desde el punto de vista fenomenológico, la universalidad de la norma del derecho natural y la generalidad de la del derecho positivo, no establecemos ninguna diferencia axiológica entre las dos especies de derecho.

malentendidos de la ciencia y la filosofía del derecho surgen en gran parte de la confusión de estos dos órdenes. Existe, por ejemplo, una forma de comprender el anticolonialismo bajo el aspecto de la necesidad puramente histórica de la descolonización, que implica que, en determinadas condiciones de la evolución de los pueblos, un sistema colonial determinado pierda su razón de ser, a pesar de que se pueda reconocer que era beneficioso, bajo ciertos aspectos, para el desarrollo de las naciones ex colonizadas. Esta posición no excluye que, en el futuro, el colonialismo pueda renacer bajo otras formas, según las modalidades del espíritu de conquista. Existe una segunda forma de comprender el anticolonialismo, que condena por principio todo colonialismo en nombre de un concepto formal y universalista del derecho natural. La primera actitud es política, la segunda es moral. La ideología anticolonialista actualmente en vigor, confunde en general estos dos órdenes, muy a menudo en detrimento de la lucidez política y de la rectitud moral, en la medida que caiga, a su vez, en un colonialismo a contrapelo, cuando en oposición con el principio de igualdad que está en la base del anticolonialismo, absuelve por principio los actos de los antiguos colonizados. En el fondo, se trata de otra versión de la confusión que reina en las relaciones entre fuerza y derecho. Para entender claramente estos últimos hay que distinguir dos niveles: el de la fuerza y el derecho positivo, y el de la violencia y el derecho natural.

172. Los dos niveles.

La oposición clásica entre la fuerza y el derecho no se justifica realmente más que considerando la fuerza en el sentido de la violencia y el derecho en el del derecho natural (con exclusión evidentemente del derecho de naturaleza, de los sofistas griegos). En este nivel, los dos conceptos son realmente inconmensurables, sin ninguna correlación, y antinómicos. Sin embargo, esta oposición sigue siendo puramente teórica, pues la solución del conflicto en el sentido de una victoria definitiva del derecho natural y de la eliminación de toda violencia (¿cómo podría el derecho, despro-

---

En todo caso, no podría tratarse de despreciar el derecho en relación con la moral, como hizo Kant, subordinando la legalidad a la moralidad.

visto de fuerza, triunfar de la fuerza?) significaría el naufragio de la autonomía de lo político. Desear el reino definitivo del derecho por una sumisión de la actividad colectiva de los hombres a las normas del derecho natural, que no se encuentran definidas, significaría además que lo político sería un mal radical. ¿Es esto exacto? ¿Existe una actividad humana que tenga por sí sola el privilegio de representar el mal? ¿El derecho, habría de ser tan puro? El proverbio que cita Cicerón en su *De Officiis* (1, 10, 33): *summum ius, summa injuria,* no es simplemente una frase graciosa, sino que corresponde a la experiencia que tenemos del derecho.

Es posible que, por ser el lugar privilegiado de la violencia, la política sea más fácilmente presa de una explotación del mal que cualquier otra actividad humana, pero hay que añadir, con Ricoeur: «La lucidez hacia el mal del poder no podría estar separada de una reflexión total sobre lo político, y esta reflexión revela que la política no puede ser el lugar del máximo mal, más que por razón de su sitio eminente en la existencia política del hombre; más que nada, una meditación sobre el mal político, que lo aproxime al mal radical, que hiciese de él la máxima aproximación al mal radical, debe permanecer indisociable de una meditación sobre el propio significado radical de la política. Cualquier condena de la política como mala, es en sí misma mentirosa, malévola, mala, ya que omite situar esta descripción en la dimensión del animal político» (836).

En el otro nivel en que se considera la fuerza por lo que es, el derecho en el sentido de derecho positivo, no se pueden separar derecho y fuerza. Son inevitablemente correlativos. La obligación jurídica es heterónoma: supone otra voluntad que la del jurista. De todas formas, una norma no se define conceptualmente por la voluntad, ya que es regla y no fin (837). La obligación es, pues, necesariamente, ajena al derecho, y sólo puede proceder del poder político, que dispone de la fuerza y de la decisión. En otros términos, el derecho positivo no es generador de sí mismo; supone un legislador, que no es el jurista, sino lo político. El papel

(836) P. Ricoeur, "Le paradoxe politique", en la revista *Esprit*, 1957, p. 735.
(837) C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, páginas 32-34.

del jurista es explicar la ley; el del juez, sumar los casos particulares bajo una regla general, interpretándola circunstancialmente (jurisprudencia), no el hacer la ley. El derecho pretoriano no constituye una excepción y no podría aparentar ser una objeción. En Roma, el pretor tenía, en efecto, una iniciativa jurídica, pero en virtud de su *imperium*, que le confería un poder de mando y lo transformaba en un personaje político. Quiérase o no, las fórmulas que tanto exasperaron la conciencia de los revolucionarios, esto es, «tel est mon bon plaisir» o «si veut le roi si veut la loi» («tal es mi voluntad»; «si quiere el rey, quiere la ley»), expresan la esencia misma del derecho positivo, con la sola diferencia de que al rey se le ha sustituido por el legislador parlamentario o popular o proletario. En todos los casos, la ley es la expresión de la voluntad legisladora soberana, directa o por procuración, que hace la ley que quiere sobre cualquier objeto de su elección. Y esta ley tendrá una validez empírica, con tal de que el poder tenga fuerza suficiente para hacerla respetar. Por una parte, lo político hace la ley porque es lo único que tiene poder para hacerla, y por otra parte, por disponer de la fuerza, es lo único que puede actuar contra los recalcitrantes. Desde este punto de vista, no existe derecho sin fuerza, y sería vano oponer los dos conceptos, en el sentido en que, según las expresiones de Kant, la fuerza sería el principio de un concepto terrorista, y el derecho el de un concepto eudemonista de la historia de la humanidad (838). Si es preciso, el terror se disimularía tras una afirmación o una convicción eudemonista, bajo la forma, por ejemplo, de la legislación robespierriana del 22 *prairial*, en la que una de las disposiciones declara: «La prueba necesaria para condenar a los enemigos del pueblo es toda clase de documentos, sea material, sea moral, sea verbal, sea escrita, que pueda naturalmente obtener el asentimiento de cualquier espíritu justo y razonable. La regla de los juicios es la conciencia de los jurados iluminados por el amor a la patria; su meta es el triunfo de la República y la ruina de sus enemigos».

Lo que es cierto en el plano interior también lo es en el plano exterior. En la medida que el derecho internacional es un derecho

---

(838) KANT, *Le conflit des Facultés*, 2.ª sec., & 3.

positivo, o mejor dicho, un conjunto de costumbres y no el *ius gentium* entendido como un derecho moral, no tiene como base el derecho natural, sino que extrae su validez de la fuerza de los responsables del orden internacional. Sobre este punto, Proudhon es el eco de Vitoria. A pesar de su humanismo casi erasmiano (839), este último piensa que no hay una soberanía universal y que sólo la fuerza, templada por el derecho, rige las relaciones internacionales. A pesar de su socialismo anarquista y humanitario, Proudhon reconoce que, si las soberanías son jurídicamente absolutas, no son sin embargo inviolables, pues la fuerza puede destruirlas (840). Tenemos que volver a decir lo que ya hemos apuntado anteriormente: *quiérase o no,* la paz se basa en una fuerza hegemónica o imperial, o bien en el equilibrio de potencias, y un tratado de paz no hace sino reconocer una relación de fuerzas. En cuanto una nueva fuerza aparece y logra competir con las ya existentes, las relaciones internacionales toman distinto rumbo. Si Inglaterra ya no ejerce, en el escenario internacional, su antiguo papel, no es porque renunciase a ello de buena gana o bien para someterse al derecho moral, sino porque ya no dispone de la potencia necesaria para mantener su antiguo rango. La expansión y la creciente influencia de la Rusia soviética no son la manifestación de un milagro, o del derecho, sino la consecuencia de su acrecentamiento de fuerza. Los privilegios de que disfrutan las grandes potencias en el Consejo de Seguridad de la O. N. U. tienen como base la relación de fuerzas que se estableció después de la última guerra. Algunos toman como pretexto este juego variable de las fuerzas que debilita a ciertos Estados y da la potencia a los demás para negar al derecho internacional la calidad de un derecho verdadero, en razón de la ausencia de obligación. Esta interpretación no tiene ninguna base. En efecto, el derecho internacional es un derecho que, como cualquier otro, contiene normas, reglas, usos e instituciones, con la diferencia de que no se apoya en un órgano político que posea el monopolio de la fuerza, sino en fuerzas competidoras e igualmente soberanas, algunas de las cuales creen que su interés

---

(839) *"Non enim homo homini lupus est, ut ait Ovidius, sed homo"*, Vitoria, fin de la propositio II del primer *titulus legitimus*, citado por C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 73.

(840) PROUDHON, *La Guerre et la paix*, p. 167.

está en no respetarlo. El error de los negadores del derecho internacional proviene de que se hacen una falsa idea del derecho, creyendo que la obligación le pertenece conceptualmente. Las dificultades de la aplicación eficaz de las disposiciones del derecho internacional prueban, por el contrario, que la obligación es ajena al derecho, es decir, que la fuerza sigue siendo el medio de lo político.

Si así ocurre, se comprende mejor la dialéctica del derecho y de la fuerza. El derecho es el conjunto de reglas de que la política dispone para utilizar con mayor eficacia la fuerza al servicio de la meta de lo político. Según las circunstancias, es decir, según los imperativos de la meta de lo político, el derecho sería el medio de limitar las intervenciones de la fuerza para dejar la preponderancia al juego de la legalidad, o bien se apoyaría en la fuerza cuando ya no hubiese otra salida posible para un conflicto, sino el choque de las potencias. Sin el derecho, la fuerza se transformaría en su propio fin y contradiría la finalidad de lo político; sin la fuerza, el derecho constituiría un conjunto de normas abstractas que, a lo sumo, sería capaz de justificar el *statu quo*. En otros términos, las discusiones sobre la oposición teórica entre la fuerza y el derecho no son más que un juego del espíritu si no se tiene en cuenta la meta de lo político. En efecto, la fuerza y el derecho no son sino medios y no tienen, por tanto, significado por ellos mismos, sino únicamente por el fin o la meta que el hombre se propone alcanzar mediante la organización política. El hecho es que, por vocación, el hombre es un ser político como es un ser de necesidades, un ser que tiene sentimientos, que es capaz de juzgar, es decir, que, para cumplir razonablemente su destino, debe asumir sus responsabilidades en la sociedad política, cuya fuerza es el medio que da validez empírica a las estructuras jurídicas. Lo absurdo sería perseguir la meta de lo político, la concordia, la equidad y la seguridad, rechazando los medios propios de lo político y, en particular, la fuerza. Esto se llama refugiarse en la abstracción y la idealidad impotente de los fines, lo que equivale a un compromiso intelectual que desaparece ante los medios. Desde este punto de vista, incluso la libertad política no es realizable sin la fuerza que anima la racionalidad de las normas y de las estructuras jurídicas. Desde el momento que la libertad es una cuestión de voluntad, es inútil

creer que pueda imponerse concretamente por sí misma, ya que nos hacemos de ella el concepto más perfecto y glorioso posible: es la obra de lo político y una vez establecida, consagrada jurídicamente en las instituciones, hay que defenderla por los medios de lo político, a veces, por una llamada a la violencia.

Si esta confrontación nos permite precisar el papel de la fuerza, nos facilita también indicaciones útiles sobre el significado de las relaciones entre la política y el derecho en general. A pesar de que el legislador pueda establecer la ley que desea, toma su decisión en función de la meta de lo político, a menos que no sea un loco o un insensato. La fuerza y el derecho son medios que sólo tienen sentido en razón de aquella meta. Sin embargo, si la concordia, la equidad y la seguridad constituyen la meta específica de lo político, la política no es un fin en sí, ya que el hombre no es única ni exclusivamente un animal político. Más exactamente, la política es una de las actividades, sin duda la más importante, cuyo objeto es la organización de la sociedad global, y por este conducto, está al servicio del hombre, que todavía es algo distinto a un ser puramente social. Por este hecho, no se podría sacrificar el hombre a la sociedad y subordinar esta última a la política. Por el contrario, la política es una actividad cuya meta específica constituye uno de los bienes de la sociedad y con ello contribuye a la realización del destino del hombre. Con esta afirmación razonada inicia Aristóteles su *Política:* «Vemos que toda ciudad es una especie de comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a un cierto bien (pues todos los hombres cumplen siempre sus actos con miras a obtener lo que se les muestra como un bien); resulta a las claras que, si todas las comunidades tienen una meta determinada, la más alta de todas engloba a las demás, y desea también más que las otras, un bien que es el más alto de todos. Esta comunidad es la que se llama ciudad, y es la comunidad política» (841). Este texto afirma con toda la deseable precisión, por una parte, que no se podría colocar la sociedad política en el mismo nivel que cualquier otra sociedad y que, por otra parte, mediante la política, el hombre anhela «un cierto» bien y no todo el bien. Como tal, no es identificable con la moral, como lo quisiera el derecho natural.

---

(841) ARISTÓTELES, *Politique,* trad. Tricot, lib. I, cham. I, 1252a.

En estas condiciones, la fuerza es el medio específico de lo político, pero únicamente al servicio de la meta específica de lo político: no podría pretender ir más allá. El derecho, por el contrario, tiene todavía otro destino. Cuando el legislador hace una ley tiene, en efecto, sus miras puestas en la meta de lo político, pero como éste debe servir a la sociedad en su totalidad, toma además en consideración la justicia, el bienestar y las otras aspiraciones humanas, sin lo cual lo político sería un fin en sí mismo. En otros términos, si la decisión del legislador es un acto puramente político, el significado y el alcance de la ley rebasan la fuerza política, por el hecho de que no anhela solamente el orden, sino el orden más justo posible. La concordia no es únicamente un efecto de la obligación, sino que exige también la equidad, la justicia, cierta igualdad. Gracias al derecho, se establece así una constante interacción entre lo político, la moral, la economía y la religión. Lo que significa, por una parte, que el derecho no es una esencia, sino uno de los nudos de las correlaciones y de los intercambios dialécticos entre las esencias y, por otra parte, que no es un medio verdaderamente específico de lo político. Su significado es, pues, muy distinto al de la fuerza. Indica que, en la medida en que la vida política no es posible sin instituciones, sin costumbres, sin leyes y sin estructuras jurídicas, el Estado, como instrumento de potencia, no busca la potencia por ella misma, sino también por estar al servicio de distintas aspiraciones del hombre, que pueden ser de todas clases. No existe una sociedad política donde la fuerza estatal no sea superior a las demás fuerzas internas; tampoco hay una sociedad organizada sin derecho. De ahí un equívoco fundamental de toda colectividad política, que Cournot puso en evidencia: «En un sentido, la política debe estar subordinada a la economía general de la sociedad, pues los gobiernos son establecidos para el bien general de los hombres; y sin embargo, desde otro punto de vista, el patriotismo pide que el orden económico y el plan de la sociedad sean concebidos para dar la mayor fuerza posible a las instituciones políticas, con las cuales una nación se personifica, manifestando su grandeza y su potencia» (842).

Este equívoco no podemos aclararlo aquí, pues antes habría

(842) A. COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, París, 1922, p. 523.

que resolver el problema: ¿cuál de estas dos nociones, de la fuerza y del derecho, es superior a la otra? No se podría contestar sin antes haber escogido una escala de valores que estableciera la jerarquía entre la política, la moral, la economía, la religión, etc. Tal discusión rebasa el marco del análisis fenomenológico y atañe a preferencias personales, de las que no discutiremos la razón. Sin embargo, no es éste el lugar para discutir los problemas de significado, para saber si la religión o la moral o la política es el valor supremo y determinar la escala de los demás valores. Lejos de ser inútiles tales consideraciones, y a pesar de que están relacionadas estrictamente con la filosofía, hay que reconocer con cierta ironía que las distintas selecciones que inspiran a cada hombre tienen, por lo menos indirectamente, una repercusión en la actividad política, en la medida que alimentan la polémica.

173. La fertilidad de la astucia.

Se buscaría vanamente en los múltiples tratados de ciencia o de metodología política, así como en las obras de sociología general o política —salvo en Pareto— un verdadero análisis de la astucia. Ciertas obras, ni siquiera lo mencionan, y otras sólo hablan ocasionalmente de ello, ya que en un momento dado se ven llevados a discutir la doctrina política de Maquiavelo. Sin embargo, desde la antigüedad, los historiadores admiran a los políticos y a los generales que obtuvieron el triunfo por la astucia, sea que consideren este medio como más humano, menos cruel que el de la fuerza, sea que admiran la ingeniosidad y las finuras de la inteligencia. De todos los héroes de la Ilíada conocidos por su fuerza y su valor, ninguno fue objeto de una epopeya especial, salvo Ulises, el hombre de la astucia y la inteligencia. No fue el jefe más importante del ejército griego, sino el que mejor sabía utilizar su fuerza uniendo a sus cualidades físicas el sentido de la técnica (843). El prestigio de la astucia es reconocido por la casi totalidad de los tratados dedicados al arte militar o político, a veces en detrimento de la fuerza. El ejemplo-límite es, sin duda, el que nos dio a cono-

(843) Lo que podría llamarse la problemática de Ulises, fue admirablemente explicado por G. Audisio, *Ulysse ou l'intelligence*, París, Gallimard, colección *Essais*, t. XX.

cer el padre Amio (844). Se trata de tres tratados escritos en el curso del siglo V y del siglo IV antes de J.C. por generales chinos. Partiendo de la idea de que la guerra tiene como meta restablecer la paz, la concordia y la prosperidad, los autores recomiendan el uso de la astucia, ya que será más apta que la fuerza para realizar aquellos fines; estas recomendaciones son únicamente valederas para los actos de beligerancia entre príncipes chinos y no en las guerras de los chinos contra los bárbaros exteriores, donde sólo la lucha a muerte, sin piedad y sin moderación, suele realizarse. La astucia permitirá humanizar la guerra: «Hasta se llegaba a no combatir, aunque se hubiesen hecho los preparativos y aunque fuera muy favorable la ocasión, si por un artificio o de otro modo se podía persuadir a los enemigos o a los rebeldes para que se reintegraran a su deber; y esta victoria tenía fama de ser la más gloriosa, porque era la victoria propia de la justicia y el triunfo de la humanidad» (845). Un gran general no era aquel que triunfaba con las armas, sino aquel que lograba sus fines sin batallar, gracias a estratagemas y subterfugios, que consistían en perturbar al enemigo, sea comprando a sus oficiales, sea hambreando a la población, o bien, por el contrario, colmándola de regalos y, a veces, ablandándola con música voluptuosa y bellas cortesanas. A pesar de que en el célebre capítulo XVIII del *Príncipe*, Maquiavelo haya insistido en la acción conjugada de la fuerza y la astucia, donde el jefe tiene que ser, ora león, ora zorro, su obra sin embargo alaba ante todo la astucia. La carencia de análisis de la astucia no se debe ciertamente a negligencia, sino a la no distinción del concepto. ¿Qué hace Maquiavelo? Aconseja la astucia, enumera toda clase de preceptos, procedimientos y situaciones para

---

(844) *Art militaire des Chinois, ou recueil d'anciens traités sur la guerre composés avant l'ère chrétienne par différents généraux chinois*, traducido al francés por el P. Amiot, París, 1772. V. R. CAILLOIS, *Bellone ou la pente de la guerre*, París, 1963, p. 35-57.

(845) Tratado llamado Se-Ma, art. 2, citado por R. CAILLOIS, *ibid.*, p. 39. En el mismo sentido, VATTEL la recomendaba también como un procedimiento humanitario: "Como la humanidad nos obliga a escoger los medios más suaves en la consecución de nuestros derechos, si por una astucia de guerra, un disimulo exento de perfidia, puede uno adueñarse de una fortaleza, sorprender al enemigo y reducirlo, es realmente más aconsejable lograrlo de esta manera que por un asedio criminal o una batalla sangrienta." *Le Droit des gens*, lib. III, capítulo X, & 178.

la clara comprensión de su acción e importancia, pero nunca trata de definirla o ahondar en la noción.

La gran dificultad del análisis reside en su carácter proteiforme: se esconde en todas las acciones y todos los aspectos de la inteligencia y de la actividad humana. La noción parece ser más un término genérico que reúne los más variados y heteróclitos procedimientos de este arte sutil, que un verdadero concepto correspondiente a un fenómeno específico. El mundo de la astucia es amplio, ilimitado, indeterminable y ambiguo, hasta el punto de preguntarnos: ¿qué es lo que no es astucia? Se la descubre en todas las empresas, desde la maniobra que consiste en levantar un raíl o cortar un árbol, hasta la experimentación específica y la especulación intelectual. Parece no ser objeto de ninguna actividad característica, sino constituir una modalidad de cualquier acción, de manera que el análisis parece no tener otra posibilidad que la de proceder por eliminación con el fin de aislar los pocos actos excepcionales que escapan a su dominio. No se concibe, en efecto, cómo el examen podría descubrir determinaciones precisas, distintas y explícitas. El vocabulario ya es un testimonio de la cantidad de significados y la diversidad de esta habilidad. ¡Cuántos matices en los adjetivos: zorro, taimado, astuto, artificioso, engañoso, artero, solapado, fino, ladino, listo, cauteloso, cazurro, dulzón, etc.! Igualmente con los nombres: fariseo, jesuita, tartufo, embrollón, comediante, cortesano, ladrón, estafador, etc., y los verbos: simular, fingir, rodear, usar reticencias, embaucar, trampear, trapacear, etcétera. Es lícito preguntarse si, a fin de cuentas, el principio esencial y conceptual de la astucia no consiste en embrollar los matices y jugar con ellos.

La manera tal vez más cómoda de dominar esta diversidad es clasificar las astucias en distintas categorías. La primera estaría constituida por todas las formas de acción que son puras maniobras de la astucia, por ser ésta el medio directo del éxito, poco importa la manera: los estratagemas, las trampas, los subterfugios, los atracos, las emboscadas, las estafas, las traiciones, etc. La segunda, agruparía las actividades y las actitudes que utilizan casi legítimamente la astucia con respecto a determinadas reglas y formalidades, como la diplomacia, la estrategia y la táctica, la propaganda, la pedagogía, la publicidad y la cortesía. Finalmente,

la tercera categoría sería la de las actividades y las actitudes que son implícitamente astucias, en el sentido en que la inteligencia, incluso cuando anhela la objetividad, pone en marcha todas las posibilidades de la ingeniosidad, de la finura, del razonamiento, de la dialéctica y de la elocuencia para convencer a los demás, influir sobre ellos, captarlos o seducirlos. Todas las doctrinas terminadas en «ismo», es decir, todas las que se proponen una intención práctica, tanto el catolicismo, el protestantismo, el islamismo, el judaísmo, el budismo y el ateísmo, como el «cientismo», el positivismo, el individualismo, el socialismo, el utilitarismo y las filosofías de la historia, pertenecen a esta categoría. Compiten todas en la verdad y en la astucia, y cada una utiliza los medios que le parecen más hábiles, sin que sea siempre posible distinguir claramente los que pertenecen a la sutileza y los que pertenecen a la duplicidad. En efecto, existen astucias que pasan en general por tener un sentido peyorativo, como la bribonada, la superchería, la adulación, el fraude, la corrupción, la perfidia y otras por tener un sentido laudatorio, como la prudencia, la circunspección, la industria, el espíritu avisado, pero en la práctica, la frontera se encuentra desdibujada.

Todas estas enumeraciones y clasificaciones no son inútiles. Manifiestan la extraordinaria fertilidad de la astucia y todas las posibilidades del espíritu inventivo. ¿No es capaz de emplear cualquier material? No es preciso insistir mucho sobre la astucia del espíritu crítico del siglo XVIII, en que algunos escritores hacían editar en el extranjero sus obras, aunque inofensivas, para ridiculizar a la censura. A veces se sirve de la religión, a veces de la paz o también de la moral para alcanzar sus fines. En el curso de una guerra, un gobierno ateo, que hasta entonces perseguía las religiones y cerraba las iglesias y los templos, los abre para volver a cerrarlos después de la victoria; además, llega hasta firmar un tratado de paz o un pacto de no agresión para mejor preparar otra guerra; la máxima astucia consiste en adormecer al adversario dándole la impresión de que es él quien os engaña. Se admite, generalmente de buena gana, que la fuerza es más generosa y más leal, pero se encuentra en la astucia un perfume de sabiduría y, sobre todo, una manera más excusable de lograr la dominación, porque lo logra con pocos gastos. A pesar de sus aspectos diabó-

licos, alaba la opinión común que cree en una superioridad del espíritu sobre el cuerpo, de la inteligencia sobre la fuerza. Tucídides observaba con su cruel lucidez: «En general, el hombre está más satisfecho de ser llamado hábil conduciéndose como un bribón, que torpe siendo honesto» (846). La astucia goza de un prestigio favorable. Algunos ven en la preferencia que el intelectualismo moderno le da sobre la fuerza, una de las manifestaciones del progreso de la humanidad. ¿No se dice, en general, que vale más negociar que hacer la guerra y que un acto diplomático mediocre vale más que una buena empresa militar? Otros ven en la democratización, por ejemplo, una victoria de la astucia sobre la fuerza y la esperanza de una mejora en las relaciones entre los grupos y las unidades políticas.

174. Ensayo de un análisis del concepto de astucia.

¿Están justificadas estas creencias? ¿La astucia, constituye realmente un progreso? ¿Permite verdaderamente evitar las efusiones de sangre o poner término a ellas? No se puede contestar a estas preguntas sin antes haber por lo menos tratado, en la medida de lo posible, analizar esta noción tan veleidosa. La primera idea que se impone es la siguiente: la astucia es el término que sirve para designar el conjunto de procedimientos indirectos que utiliza la inteligencia. No es una realidad material, un objeto, una naturaleza, sino una modalidad del juicio que, por su intermedio, logra hacer un uso determinado de cualquier cosa, se trate de ciencia moral, arte, riqueza o fuerza. Como tal, la astucia es disimulo, sea bajo las formas groseras del engaño, de la intriga, del disfraz y de los expedientes, sea bajo las más refinadas de la insinuación, la diversión y el secreto: opera en la sombra. Lo que parece muy importante es que se trata de una de las maneras características de aplicar la inteligencia y no del medio específico de una determinada actividad. El disimulo es la razón de sus variedades. Ayuda al cumplimiento de cualquier tarea, desde la más modesta hasta la del artista o del jefe.

Por ser disimulo, la astucia no tiene nada de espectacular, salvo,

(846) Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponèse*, lib. III, cap. LXXXII, ed. Garnier, t. I, p. 224.

a veces, por sus efectos y la sorpresa que crea. La ley del secreto, que está en la base de su eficacia, se lo impide. Por esta razón, tampoco puede ser acción más que de un pequeño número. Con excepción del beneficiado por la operación y de los que directamente le rodean, los demás ejecutantes permanecen en la ignorancia o no captan más que uno u otro hilo de la trama, es decir, que son ellos mismos peones con los que se juega, a pesar de que la mayoría de las veces el leal encuentra en esta dependencia suficientes razones para satisfacer su orgullo y, en caso de éxito, su necesidad de gloria. En lo que se refiere a los restantes mortales, no conocen más que el resultado y a menudo no puede sospechar el tesoro de ingeniosidad y el concurso de intrigas, silencios y complicidades que se tuvo que emplear para alcanzar la meta. Las maniobras de la astucia no tienen, en general, nada de edificante, aunque la causa sea noble. A veces son repugnantes, pero el éxito las santifica. Sin embargo, no vamos a hacer aquí un juicio de valoración. Pero hay que reconocer cuán difícil es escribir la historia, ya que, a pesar de los documentos oficiales o confidenciales, las memorias y recuerdos de los participantes y los ensamblajes que puede hacer el hombre de ciencia siempre existirán lagunas, «claros» y también circunstancias y relaciones que permanecerán inexplicadas. Cuando la maniobra se desenvuelve en la sombra y la discreción y el secreto son rigurosos, ¿cómo saber exactamente lo que en realidad ocurrió? ¿Cómo evaluar la parte de fanfarronería, fabulación, sinceridad y veracidad en los relatos de los testigos, cuando resulta ya tan difícil describir fielmente las percepciones de acontecimientos que se desarrollan al descubierto? Tampoco puede uno fiarse de los relatos de las víctimas de la astucia, ya que su información es en general posterior al acontecimiento y tienen, más que nadie, interés en disfrazar la realidad. No conocemos todavía la cantidad de equívocos, escapatorias, artificios y maquiavelismo que fue preciso emplear en el curso de las jornadas o meses que prepararon la llegada al poder de Stalin, Hitler, Kruschev y de todos los que han procedido mediante «complots», intrigas y maniobras tortuosas. Podemos hacernos una idea de ello al leer la historia de los preparativos del 18 Brumario, pues, a pesar de que los documentos no sean seguramente completos (nunca lo serán), sin embargo, son

suficientes para que podamos comprender los juegos de la astucia.

Dejar entender que la conquista del poder por los caminos regulares estaría exenta de astucias, es adoptar la postura de una mala fe evidente. La astucia está presente y activa durante las convenciones americanas destinadas a elegir el candidato a la presidencia de los Estados Unidos; opera entre bastidores en el momento en que hay que designar un nuevo presidente del Consejo en régimen parlamentario. Las campañas electorales se animan bajo la acción de maniobras equívocas, artimañas, chantages y fraudes. La votación de una simple ley, cuando intereses divergentes se hallan en conflicto, da lugar a una sucesión de escamoteamientos, choques imprevisibles y procedimientos artificiosos. Según Maquiavelo, la misma ley es un medio para gobernar por la astucia (847). ¿Por qué condenar a un régimen y no a otro, a un partido y no a otro? Todos se entregan sin excepción, con más o menos suerte, a estas prácticas, tanto en la izquierda como en la derecha, en el centro y los extremos, y todos las denuncian con el mismo virtuoso vigor. Forman parte del juego normal de la política... y de la vida también. La competencia entre los periódicos la conocen, así como el comercio y la técnica. ¡Cuántas astucias en la conquista amorosa! Es ilusionarse torpemente el creer que sería posible liberar la sociedad, una colectividad particular o también las relaciones interhumanas, de las empresas de la habilidad y de la astucia; es lo mismo que procurar liberar al hombre de la inteligencia. Por consiguiente, no hay posibilidad de extinguir la desconfianza en los humanos ni los conflictos que puede suscitar. Hay zorrería en toda inteligencia, ya que la astucia es disimulo y nunca se presenta como lo que es, sino que procura, por el contrario, captar la confianza para lograr sus fines; así, la víctima sólo se entera después de haber sido burlada. Toda astucia es recelosa; está basada en la desconfianza. No es que sea celosa, sino vigilante.

Hay que insistir en la connivencia entre la inteligencia y el

---

(847) En el capítulo XVIII del *Príncipe*, donde MAQUIAVELO explica la importancia comparada de la fuerza y la astucia, también declara: "Hay que saber, pues, que existen dos maneras de combatir, una por las leyes, otra por la fuerza", dando así a entender que el derecho es un instrumento de la astucia. Los procesos lo confirman. V. *Oeuvres complètes de Machiavel*, ed. de la Pléiade, p. 341.

secreto de la astucia. No es que la inteligencia sea necesariamente disimuladora, pero la del letrado y el intelectual con pretensión política lo es casi siempre. No existen informaciones, revelaciones que provengan de ellos, que no contengan segundas intenciones. Kosellek demostró muy bien cómo el movimiento de las luces, en el siglo XVIII, iba a la par con el secreto (848). Los promotores de la *Aufklärung* se reclutaban en los clubs, logias y otras sociedades del pensamiento, es decir, en pequeños grupos más o menos cerrados que, bajo pretexto de cultivar el razonamiento y el espíritu, propalaban ideas críticas y reformadoras de la política. En gran parte, la opinión pública está todavía formada por potencias más o menos ocultas (grupos de presión, organizaciones políticas, camarillas y capillas) que tienen a su disposición periódicos, revistas, semanarios y demás órganos de propaganda, o bien influyen sobre ellos. El poder intelectual o espiritual es, en general, *potestas indirecta*, y por esta razón utiliza de buen grado la astucia, que es la manera indirecta de actuar. En otro orden de ideas, De Gaulle demostró a la luz de ejemplos históricos que el verdadero jefe debe rodearse de misterio y suscitar alrededor de su persona la confianza, pero también la ilusión (849). «No es cuestión de virtud, y la perfección evangélica no conduce el imperio. El hombre de acción no se concibe sin una fuerte dosis de egoismo, rigidez y astucia» (850). El colmo de la astucia consiste en hacer creer en la ausencia de astucia. De ahí la paradoja de la intelectualidad. El misterio de la inteligencia es de algún modo insondable, ya que, siendo crítica, explicativa e interrogativa, parece sin embargo no ser misteriosa. Posee una inmensa ventaja sobre la simple fuerza, que sin embargo es mucho más clara, más franca, porque es cuantitativa y se la puede medir. Por el hecho de que la inteligencia es razonadora y se rodea de una aparato lógico más o menos sólido, aparece como lo contrario de lo arbitrario. ¿No es verdad que, en general, es la imagen de la fuerza la que acude al espíritu y no la de la inteligencia, cuando se habla de lo arbi-

---

(848) R. KOSELLEK, *Kritik und Krise*, p. 49 y s. Particularmente, comenta con amplitud el texto de LESSING, "Ernst und Falk, Gespräche für Freimaurer", tomo XIII de *Sämtliche Schriften*, p. 349 y s. Hablando de los francmasones, Falk o el iniciado, declara: "Sus verdaderos actos son su secreto".

(849) Ch. DE GAULLE, *Le fil de l'épée*, p. 74.

(850) *Ibid.*, p. 75.

trario? La astucia, por el contrario, se beneficia de las virtudes que se concede a la inteligencia: calcula, prevé y reflexiona. Y, sin embargo, todas estas operaciones contienen siempre una parte de disimulo, y tal vez más arbitrariedad que fuerza.

¿Por qué este disimulo? Para sorprender, sea con una huida, sea con un ataque de improviso, con el fin de dejar al adversario a su merced y dominarlo. Coger al otro de improviso es otorgarse la ventaja de la iniciativa que, la mayoría de las veces, es determinante para la continuación de la empresa. De ahí la diferencia entre fuerza y astucia: al contrario que la primera, que es manifiesta y cree que le basta con estar presente para dominar, el camino indirecto y disimulado de la astucia significa el intento de triunfar desorientando al otro. Procura subyugarlo, desconcertándolo mediante una situación embarazosa e imprevista, por un miedo repentino o por cualquier otra perturbación. La fuerza impresiona, pero en general es mucho menos mala de lo que hace suponer su apariencia: se contenta la mayoría de las veces con dar el espectáculo. La astucia, en cambio, si no es siempre maligna, por lo menos es maliciosa. Es siempre una acción premeditada, pues de otro modo no emplearía el rodeo. No sin razón se dice que es un medio hipócrita que se niega a correr el riesgo de un enfrentamiento directo con la fuerza. Toda su táctica consiste en provocar la culpa del adversario y aprovechar el instante de perturbación que sigue para derribarlo. Mientras que la fuerza es solidez y tenacidad en la duración, la astucia, al emplear la sorpresa, es potencia en el instante. Como tal, exige audacia y valentía en la habilidad. Si no logra confundir al adversario en el instante de la sorpresa, su efecto es generalmente nulo, pues entonces la fuerza vuelve a recuperar la ventaja. Desde este punto de vista está cercana a la violencia, que es acumulación de brutalidades instantáneas con el fin de obtener un efecto inmediato de subyugación en virtud de la brusquedad de los medios empleados y el terror que inspira. Astucia y violencia son fenómenos de rapto; la una, por provocar estupefacción y extravío; la otra, por los malos tratos y la impetuosidad. Si la fuerza es conquistadora, la astucia y la violencia son más bien destructoras.

La premeditación es, por tanto, el corolario del disimulo; lo cual posee varios significados. En primer lugar, la astucia es una

empresa deliberada que exige una gran atención en los detalles, flexibilidad y perspicacia. En general, es la que transforma la fuerza en potencia. El hombre astuto es un ser de oportunidades, que calcula, pesa las posibilidades, combina, maquina y busca la técnica más económica y la táctica más apropiada para dotar de su pleno efecto a la sorpresa. Se distancia de los fenómenos para mejor captarlos bajo todos sus aspectos, en sus matices y en su conjunto, para dominar el acontecimiento y mejor dominar al adversario. Se trata, sobre todo, de encontrar el punto débil de este último, es decir, conocer la cantidad y la naturaleza de sus fuerzas, prever sus métodos de acción para poder maniobrar y, llegado el caso, colocarlo en la situación más desfavorable. La astucia aparece así como una inteligencia anticipadora, condición esencial de toda sorpresa, pero es una anticipación siempre singular, porque hay que tener en cuenta las circunstancias particulares y variar el juego de la táctica en función de los movimientos imprevistos del adversario, con el fin de utilizar su propia fuerza en el mejor momento. En este sentido, es cuestión de oportunidad y de intuición, que necesita sin embargo una larga preparación y una previa reflexión. En segundo lugar, al mismo tiempo que va imaginando planes, le repugna un método rígido. Es prudente, pero no sistemática, pues el oportunismo, en determinadas circunstancias, es la condición de la sorpresa. Ya que se trata de desconcertar al adversario, es lógico que se tenga que evitar justamente el actuar según reglas fijas y respetando los formalismos. No se provoca el desconcierto sino con la irregularidad. El método, a menudo, no es más que una astucia descubierta, lo que significa que racionaliza procedimientos reconocidos, comprobados y que han demostrado su eficacia. En efecto, un método flexible utiliza también, llegado el caso, la astucia; pero entonces niega su propia racionalidad y la disciplina que origina. En efecto, actuar de acuerdo con un método es obligarse a seguir un orden, precisamente para garantizarse contra la sorpresa y lo que hay de falso y de indeterminado en la astucia, creadora de desorden.

Por consiguiente, al igual que la violencia, la astucia es enemiga de las formas, al contrario que la fuerza propiamente dicha. La necesidad del disimulo hace que actúe preferentemente por vías clandestinas donde precisamente encuentra la violencia. Así, uno

de los tipos de acción por la astucia es la guerra de los partidarios, con las emboscadas y la inseguridad que crea al deshacer toda organización y el orden general. En el fondo, ningún Estado basado únicamente en la astucia podría perdurar, falto de estabilidad, de seguridad y de continuidad, que sólo la fuerza puede garantizar. Pero tampoco ninguna otra especie de grupo no político. En resumen, designaremos por astucia la manera indirecta y disimulada de utilizar cualquier medio, sea de orden político, económico, religioso u otro. Esto significa que no hay un instrumento propio de la astucia y que ella misma no es específica de ninguna actividad determinada.

175. La astucia en política.

Es una tarea difícil, tal vez irrealizable, estudiar exhaustivamente el papel de la astucia en política, ya que no hay apenas acciones que no la contengan y porque se presenta siempre bajo distintas apariencias, en razón del objetivo deseado. De ahí toda clase de dificultades para interpretar las decisiones y los documentos políticos, para determinar la parte de la astucia y el disimulo que contienen o para saber si están únicamente destinados a esconder un juego o tender una trampa, sin otra meta positiva. Tomemos los ejemplos de un comunicado oficial o de un discurso de un responsable político de un país. No solamente estos actos se sitúan en un contexto táctico de conjunto, sino que las proposiciones piden siempre ser examinadas con el mayor cuidado para determinar la parte de sinceridad y de elementos positivos, y la de maniobra que tienda, sea a desconcertar o descubrir los planes, sea a disimular las propias dificultades interiores. Podrían hacerse observaciones análogas a propósito de las decisiones administrativas y, en general, en relación con la mayor parte de la actividad política. No se trata sin embargo de entrar en los detalles de la casuística, sino de procurar destacar algunos puntos de alcance general.

Ciertos organismos e instituciones tienen directamente como base la utilización de la astucia, como la diplomacia, el espionaje, los servicios de información y vigilancia de la policía y del ejército, los servicios de información y propaganda de los gobiernos

y de los partidos políticos. Lo mismo que hay una razón de Estado, también hay secretos de Estado. Por otra parte, la vida política, como toda vida colectiva, da lugar a intrigas, cábalas, competiciones, corrupciones, y a la explotación de los escándalos y culpas. En todas las épocas existen sociedades más o menos secretas de las que siempre es difícil medir el papel y la influencia exactos. A menudo también, la astucia adopta el camino subterráneo de las organizaciones clandestinas, sea bajo la forma de «complots», conspiraciones y conjuras, sea bajo la más frecuente hoy en día, de la subversión revolucionaria o reaccionaria. Se trata aquí de las formas más caracterizadas de la astucia, cuya acción se ejerce también de una manera más subrepticia, más furtiva y más insinuante.

Si el poder utiliza la fuerza para obligar, acude a la astucia para convencer. Aunque la convicción no constituya en política un elemento tan indispensable como en las religiones, todo poder procura obtener la adhesión del mayor número posible de miembros a su línea política, a su programa y a su doctrina, si la tiene, o bien a la ideología general de la cual es adepto. Por la fuerza y la obligación, obra sobre la voluntad; por la astucia, sobre el espíritu y ante todo sobre los sentimientos (851), para obtener el consentimiento de los ciudadanos. Modalidad de la inteligencia, es lógico que la astucia sea el medio esencial de actuar sobre las almas. Pero, por ser disimulo, a menudo obtiene sólo una simulación de la convicción, es decir, que la creencia acaba por emplear la astucia con la astucia. De ahí los equívocos de la opinión en política; se trata mucho menos de creer, como no cesa de repetir Maquiavelo, que de «hacer creer», tanto por parte de los gobernantes como de los gobernados. No es que en política no se encuentren hombres que crean y que se entreguen sinceramente a una causa, pero la astucia quiere que nos presentemos como más competentes, más liberales, más socialistas de lo que seamos en realidad. Pasando revista a distintas cualidades, Maquiavelo resume así su pensamiento: «No es necesario, pues, que un príncipe tenga todas las buenas cualidades que he enumerado, pero es indispensable que parezca tenerlas; me atrevería a decir que, a veces, resulta peli-

(851) V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, t. II, & 2275, p. 1489, que piensa, además, que el hombre astuto está menos atado que el adicto a la fuerza, a la familia, a la patria y a la Iglesia; observaciones que requieren ser controladas sociológicamente.

groso emplearlas, aunque siempre sea útil aparentar poseerlas. Un príncipe debe esforzarse por hacerse una reputación de bondad, clemencia, devoción, lealtad y justicia; debe tener todas estas buenas cualidades, pero ha de seguir siendo lo suficiente dueño de sí para demostrar tener cualidades contrarias, cuando esto sea útil» (852). Hay que saber engañar y, como se dice vulgarmente, «hacerse valer». La reputación es condición del crédito en política. La astucia aparece así como el gran capítulo de la psicología política práctica. La apariencia reemplaza, en efecto, muy a menudo, si no la mayoría de las veces, al ser. Este aspecto tampoco escapó a la perspicacia de Maquiavelo. Siempre refiriéndose al príncipe o al hombre político, observa: «En una palabra, debe saber perseverar en el bien, cuando no encuentre en ello ningún inconveniente, y apartarse de él cuando lo exijan las circunstancias. Sobre todo, debe cuidar no decir nada que no refleje bondad, justicia, civismo, buena fe y devoción; pero esta última cualidad es la que le importa más aparentar poseer, porque los hombres, en general, enjuician más con los ojos que con las manos. Todo hombre puede ver, pero muy pocos hombres saben tocar. Todos ven fácilmente lo que uno parece ser, pero casi nadie le identifica a uno por lo que es, y este pequeño número de espíritus penetrantes no se atreve a contradecir a la multitud, que tiene como escudo la majestad del Estado. Cuando se trata de enjuiciar el interior de los hombres, y sobre todo el de los príncipes, como no se puede recurrir a los tribunales, sólo hay que interesarse por los resultados: la cuestión es mantenerse en la autoridad; los medios, sean cuales sean, parecerán siempre honorables y serán alabados por todos. Pues el vulgo siempre considera las apariencias y sólo enjuicia a través del acontecimiento. El vulgo es casi todo el mundo, y el pequeño número sólo cuenta cuando la multitud no sabe en qué apoyarse» (853).

Esta exposición resume sin duda lo que hay de más maquiavélico en Maquiavelo. Presenta la astucia en toda su extensión y en toda su profundidad demoníaca. Siempre las doctrinas han procurado discutir estas observaciones en nombre de la honestidad, pero siempre la historia continúa desmintiendo estas refutaciones,

---

(852) MAQUIAVELO, *Le Prince*, trad. R. Naves, colección Garnier, cap. XVIII, página 62.

(853) MAQUIAVELO, *ibíd.*, p. 63.

sea cual sea el régimen, sean cuales sean la doctrina y el partido en el poder. A decir verdad, los que denuncian con más vehemencia las maquinaciones de la astucia caen en lo mismo más a menudo que los demás. Si lo hacen conscientemente, son en general «finos» políticos, ya que trampean con la astucia misma. Si lo hacen inconscientemente, no son más que unos inocentones. Se puede lamentar que así sea, y desde el punto de vista de la ética, se tiene razón al lamentarlo; hasta se puede esperar que finalmente el «creer» acabará por sustituir al «hacer creer». Esta esperanza se ilusiona consigo misma y se engaña con su propio juego: no puede más que hacer creer que lo político no es lo político.

176. La fuerza es el medio específico de lo político, no la astucia.

¿Cuáles son las relaciones entre fuerza y astucia en la economía general de lo político? ¿Las dos son de igual manera medios?

Maquiavelo, aun reconociendo la importancia de la fuerza —al perderla, dice, generalmente se pierde también la libertad— (854), parece sin embargo dar la primacía a la astucia. En el capítulo XVIII del *Príncipe,* declara que los que la desprecian no conocen verdaderamente su profesión y que el príncipe que mejor sabe cubrirse con la piel del zorro es el más feliz y aquel cuyos negocios andan mejor; lo importante, en política, es interpretar bien el papel del disimulo. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* manifiesta de este modo su pensamiento: no podemos elevarnos de una condición mediocre a la grandeza sin emplear la fuerza y la astucia, pero, añade, «no creo que la fuerza haya sido nunca suficiente; sin embargo, podrá observarse que la astucia sola, a veces, logró hacerlo» (855). Y un poco más adelante: «No creo que haya habido nunca un hombre que, de una oscura condición, haya logrado una gran potencia empleando abiertamente la sola fuerza; sin embargo, he visto a algunos triunfar con la sola astucia» (856). Asimismo, dedica el libro IV de su *Arte de la guerra* a los problemas de la astucia. También se sabe que admi-

(854) Maquiavelo, *Discours sur la première décade de Tite-Live,* ed. la Pléiade, libro II, cap. II, p. 519.
(855) Maquiavelo, *ibid.,* lib. II, cap. XIII, p. 546.
(856) *Ibid.,* p. 546-547.

raba a César Borgia, que había logrado precisamente elevarse gracias a la astucia, a pesar de la inferioridad numérica de sus fuerzas, y estaba particularmente fascinado por la emboscada de Sinagaglia.

Entre los filósofos de la política, Proudhon es sin duda el que sostuvo con más vigor la tesis inversa, y a veces con tal ensañamiento que estuvo ciego ante la eficacia de la astucia (857). Protesta contra las truhanerías, se irrita por la deslealtad de los estratagemas que suplantan la valentía en provecho del artificio, estima que va contra la naturaleza de las cosas el obrar por sorpresa. La habilidad sólo tiene que mostrarse en segundo término, después de la fuerza. Pero sobre todo, se esfuerza en demostrar que si «la victoria fue obtenida por fraude o artificio, quiero decir, contrariamente a la razón de la fuerza, es ineficaz; tarde o temprano, una victoria en sentido contrario viene a anularla» (858). Finalmente, existe una tercera actitud, que ve, por el contrario, en la astucia el elemento capaz de subyugar a la diplomacia, las negociaciones y los acuerdos. La astucia se transforma en un elemento de perfección y humanización de las relaciones interhumanas e interestatales.

Tales son las tres actitudes principales. La una, da la primacía a la fuerza; la otra, a la astucia, y la última considera que son, una y otra, medios necesarios a lo político, de los cuales puede servirse sucesivamente o al mismo tiempo, según las circuntancias; si bien los unos se inclinan por el empleo de la fuerza y los otros por el de la astucia. El problema se complica por el hecho de que se hace intervenir, en la discusión comparativa de estas tres posiciones, toda clase de argumentos de carácter ético o, sobre todo, paraético. Tomemos simplemente el ejemplo de los juicios sobre la obra de Maquiavelo, que unos encuentran admirable y otros execrable. A pesar de que se reconoce que fue el primero en estudiar el fenómeno político de una manera positiva, siguiendo el método de observación, de descripción, y del libre examen crítico, sin embargo, no dejan de reprocharle el no haber hecho una llamada a la conciencia del deber-ser. «La astucia y la violencia —escribe, por ejemplo, P. Janet—, se sitúan suficientemente, por sí mismas,

(857) PROUDHON, *La guerre et la paix*, lib. III, cap. IV y VI.
(858) PROUDHON, *ibíd.*, p. 232.

entre los asuntos humanos, sin que sea necesario que la ciencia acuda a protegerlas con su alta autoridad» (859). Esta frase es típica y refleja la manera como se concibe muy a menudo la ciencia y la filosofía políticas. Es lo mismo que decir: No hay duda de que la política utiliza a menudo métodos moralmente reprensibles y degradantes. Sin embargo, vale más ignorar todo esto y proponer a la humanidad fines nobles, ya que es comprometer a la ciencia el aplicarla a aspectos tan envilecedores o dudosos. En el fondo, se desea apartar a la ciencia de la realidad para hacer de ella un oficio de consolaciones. La cuestión es saber si existe una ciencia del deber-ser. ¿No es desnaturalizar la investigación, y finalmente desacreditarla, el llevarla por un camino semejante? No se trata de hacer elogios de Maquiavelo, sino de examinar, con la mayor probidad intelectual posible, si sus análisis son justos o no. En este caso, se puede hablar, sin ningún *pathos*, de una moral de la ciencia, en el mismo sentido en que Maquiavelo estimaba que existía una moral o una *virtu* de la política, cuando el hombre en el poder sabe tomar sus responsabilidades al servicio de la colectividad para asumir una tarea llena de peligros, ya que aquélla se encuentra constantemente en lucha contra la corrupción, la perversión y la violencia. Tal vez se olvida demasiado a menudo que Maquiavelo fue un humanista, de manera que el maquiavelismo que se le imputa es sin duda más malévolo que crítico.

De todas maneras, el análisis de las relaciones entre la fuerza y la astucia no tiene por qué preocuparse de dar la prioridad axiológica a una o a otra; tampoco tiene por qué denigrar a la una en provecho de la otra. Moralmente, ni la astucia ni la fuerza son buenas o malas en sí mismas, es decir, en su concepto. Todo depende de las intenciones y de la manera de proceder de los agentes. En el mismo sentido, tampoco se puede decir que, en política, la una sea más eficaz que la otra. Aquí también, todo depende del arte con que se las aplique en determinadas condiciones. El problema no es, pues, el otorgar privilegios a la una en relación con la otra, sino el determinar, en función del análisis que acabamos de hacer de las dos nociones, cuál de las dos constituye el medio específico de lo político.

---

(859) Conclusión del estudio sobre Maquiavelo, en *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3.ª ed., París, 1887, t. I, p. 540.

Nadie discutirá que «el hombre más fuerte es muy débil si únicamente es fuerza» (860). Una fuerza sin idea, es ciega y corre rápidamente a su perdición, ya que dilapida sus medios por no aplicarlos con inteligencia y distribuirlos con economía. Desde el momento que no hay fuerza sin resistencia, su valor reside inevitablemente en una relación, es decir, que debe necesariamente hacer intervenir el cálculo y la ingeniosidad. En otros términos, la fuerza se afianza por la inteligencia de la astucia. Al enfrentarse con otros hombres superiores físicamente, Ulises triunfaba siempre porque utilizaba mejor sus medios, gracias a una técnica que sus competidores no poseían. Era un jefe juicioso; sabía medir su audacia. Por otra parte, la inteligencia que sólo es inteligencia y la astucia que sólo es astucia, caen a la larga en la impotencia. No basta con rodear el obstáculo y la dificultad, sino que es preciso vencerlo y resolverla. Proudhon observa muy justamente, a propósito del destino de Napoleón: «La verdadera trampa en la que cayó Napoleón fue aquella táctica con la que se mostraba tan brillante, tan feliz; con la que su genio escamoteaba de algún modo las fuerzas del enemigo, más que su brazo podía triunfar de ellas; con la que sus rivales no tenían tiempo de verse vencidos, y no podían creer en su fracaso» (861). No es de extrañar, por tanto, que el día en que sus enemigos tuvieron un mando mejor, por ser más conocedor de su táctica, y pudieron disponer de fuerzas superiores, obtuvieron el triunfo sobre él. Además, por el hecho de que la astucia sea una forma específica de la inteligencia, no hay que sacar la conclusión de que el poder que haya logrado establecerse por la astucia sea necesariamente más inteligente políticamente que otro. Ningún gobierno tiene ideas especiales por ser gobierno, y es a menudo más fácil alcanzar el poder que mantenerse en él. Casi todos chocan con problemas análogos y ningún jefe es en absoluto un superhombre. Teniendo en cuenta todas estas observaciones, tan sólo se puede repetir aquí esta idea, muy trivial por ser muy lógica: la acción política consiste en un uso inteligente de la fuerza. Dicho con otras palabras, la manera de utilizar la fuerza parece decisiva, pero aún es necesario disponer en primer lugar

---

(860) Alain, *Politique*, p. 11.
(861) Proudhon, *La guerre et la paix*, p. 237.

de una fuerza, pues de otro modo, la inteligencia política se queda retraída.

He aquí, pues, la idea básica de la que hay que partir para solucionar la cuestión de la equivalencia política de la astucia y de la fuerza. En el curso del análisis de la astucia hemos visto que era una de las modalidades específicas de la inteligencia y que, como tal, no es específica de lo político, pues vuelve a encontrarse en cualquier otra actividad. Es más bien una herramienta psicológica general que la propiedad de una determinada esencia. La fuerza, por el contrario, se nos presenta como el medio específico de lo político, ya que la obligación es indispensable en la organización de una sociedad política, en el sentido en que ésta no puede subsistir si no es con la condición de disponer de una fuerza superior a las demás fuerzas internas, o poseer el monopolio de ellas, y estar capacitada para oponerse con eficacia a las ambiciones de los rivales exteriores que amenazan su independencia. ¿Qué es una revolución, en el sentido propiamente político, sino una conservación de la fuerza, es decir, la sustitución de una fuerza nueva, más dinámica, más sólida y capaz de restituir la autoridad al Estado, a una fuerza declinante, de una clase o de un régimen? Otorgar la independencia a un país es rendir homenaje a la fuerza. Por esenciales que sean las observaciones de Maquiavelo sobre la astucia desde el punto de vista de la psicología del hombre político, así como de la técnica política, sin embargo no son características de la esencia de lo político.

La ascensión de César Borgia, en efecto, es significativa desde el punto de vista de los éxitos obtenidos por la astucia, indiferente a los medios; pero el destino del joven conquistador es todavía más aleccionador en lo que concierne a la relación de la astucia y de la fuerza. Después de la muerte de su padre, el papa Alejandro VI, perdió su apoyo y su fuerza; de manera que, a pesar de sus astucias, su ducado se derrumbó más rápidamente que lo había edificado. Los éxitos de la astucia, no sostenidos por la fuerza, son precarios; en otros términos, la astucia no ofrece más que una superioridad temporal, que se disgrega si no se la puede explotar por la fuerza. Entre los numerosos ejemplos que da la historia, recordemos los dos que Proudhon analiza ampliamente. Las astucias de Aníbal eran proverbiales en la antigüedad, y, sin embargo,

no le han dado la victoria definitiva. Las batallas del lago de Trasimeno y de Cannes son obras de arte de la táctica y de la inteligencia: en el curso de la primera, logró cercar por sorpresa a los romanos en un desfiladero; operó en Cannes de tal modo que el viento caliente, que arrojaba un polvo cegador, se transformó en enemigo complementario de las legiones del cónsul Varron. Por no haber logrado nunca obtener superioridad numérica, la fuerza siguió, sin embargo, del lado de los romanos. Durante su larga estancia en Italia, su ejército se fue debilitando sin cesar: una a una, las ciudades conquistadas volvieron a caer en manos del enemigo. Finalmente, bastó con la batalla de Zama para entregar Cartago a los romanos. Todo el genio táctico permanecía impotente ante la fuerza que suponían las legiones romanas y la potencia marítima de Roma. Tal vez nunca como durante la campaña de Francia, en 1814, Napoleón demostró más genio; los combates que libraba contra los ejércitos invasores eran otras tantas victorias. Y, sin embargo, a pesar de sus sucesivas derrotas, los aliados ocuparon pronto París, porque Napoleón carecía de la fuerza capaz para explotar los éxitos de su audacia y de su ingenio. Podrían hacerse análogas observaciones en cuanto a las victorias del ejército alemán durante la última guerra. El arte no llega a sustituir a la fuerza; puede obtener ventajas inmediatas, a veces vertiginosas, pero tan sólo los éxitos de la fuerza son duraderos y decisivos.

Lo que es verdad con respecto a la política militar, también lo es en la política en general. La Okhrana, en vano desplegó todas las astucias para crear las organizaciones revolucionarias, de las que el episodio Malinovsky ha sido, sin duda, el más divertido; el imperio zarista estaba condenado a derrumbarse porque todas las fuerzas vivas del país se le habían vuelto sordamente hostiles. Sin remontarnos a un pasado demasiado lejano, en la época moderna no faltan ejemplos que confirman la inutilidad de la astucia entregada a su propia ingenuidad, sin el apoyo de la fuerza: el derrumbamiento de la monarquía orleanista en 1848, la formación de la unidad italiana y de la unidad alemana, la decrepitud del imperio austro-húngaro, la caída de la IV República en 1958, etc. Estos avatares políticos se explican conceptualmente. Cuando una fuerza es declinante, carente de aliento, todo el artificio de la astucia permanece estéril; a lo sumo, puede retardar el plazo, obtener éxitos

efímeros, pero no puede sustraerse a la fuerza o alternar con ella. Por el contrario, en cuanto una nación vuelve a encontrar la fuerza, todas las sutilezas de la diplomacia de sus competidores están destinadas al fracaso, a poco que sepa perseverar en el esfuerzo, incluso en la soledad.

Una colectividad política constituye por sí misma una fuerza destinada a asegurar la conservación de los individuos que se encuentran agrupados en ella y que permanecen agrupados por esta razón. En este sentido, con todas sus estructuras institucionales y jurídicas, el Estado representa una inercia necesaria que le permite resistir los choques originados por los acontecimientos contingentes de la historia, los cambios constantes que transtornan a los individuos y todas las demás variaciones que llevan consigo la sucesión y convivencia de las generaciones, las constantes transformaciones técnicas, las crisis económicas y las perturbaciones sociales. Organizar aquella fuerza, acrecentar su potencia y equilibrarla, tal es la preocupación mayor del poder, y también esto es lo que los miembros de la colectividad esperan de él. En cuanto un régimen no está a la altura de su misión, es normal que la colectividad política se preocupe por esta debilidad y busque otro poder que sea capaz de devolverle su fuerza. Desde este punto de vista, la fuerza estatal trasciende a los individuos, ya que no pueden realizar su destino singular y colectivo salvo si aquélla les garantiza la seguridad y la concordia. Representa, pues, la solidez, la energía y el vigor que precisa toda vida para poder desarrollarse. El papel de la fuerza, por lo menos según su concepto, no es tanto el de subrayar como el de conservar. En cuanto la obligación se hace opresión, se convierte en abuso, ya no responde a su vocación, pues se vuelve fuerza en sí misma y no ya un medio al servicio de la colectividad y de la meta política e, indirectamente, de los valores a los que los individuos aspiran en el seno de una unidad política.

Por su mismo concepto, que implica disimulo y sorpresa, la astucia es invento expeditivo, cuyo papel es ayudar ocasional y esporádicamente a la fuerza. Mientras ésta es capacidad de acción, aquélla es sólo un auxiliar de la acción. Dar la primacía a la astucia en política es someter constantemente a la sociedad a las irrupciones de la estupefacción y la fascinación, que desconciertan y perturban el orden por su discontinuidad. Al contrario que la fuer-

za, que es duración, es decir, presencia constante y controlable como masa cuantitativa, la astucia, en virtud de su instantaneidad, es alternativa: obra sólo por sacudidas. Por el hecho de ser sorpresa, tiende normalmente a subrayar, y por el hecho de ser disimulo, amenaza con provocar una atmósfera de desconfianza y de incertidumbre, y hasta provocar un desequilibrio que obstaculice el juego normal de las fuerzas. Se convierte a menudo en un factor del miedo y la inseguridad, mientras la fuerza, que es abierta y manifiesta, inspira confianza, base de la seguridad y de la concordia. Todo lo que espera de la astucia es dar rapidez, audacia y clarividencia a la fuerza, pero no podría reemplazarla. Por todas estas razones no es un medio específico de lo político, sino tan sólo la servidora de la fuerza, como también lo es de la economía y de cualquier otra actividad humana, de las que cada una posee su medio específico. Se trata, pues, de no confundir la sombra con la realidad, de no descuidar o rechazar la fuerza como si en política la idea fuese capaz de imponerse por sí misma, por sus solas virtudes intelectuales. Con este juego corre uno el peligro de tener miedo de las sombras.

177. Relación de las fuerzas y civilizaciones.

Quiérase o no, en política todo gira alrededor de la relación de las fuerzas. Esta es su piedra angular. Hasta ahora hemos evitado emplear la expresión «realismo político». Su solo sentido valedero implica que un país sepa reconocer y explotar la relación de las fuerzas verdaderas más allá de las astucias, las propagandas, las ideologías y las pretensiones. Sin embargo, no se trata sólo de evaluar correctamente las fuerzas de los adversarios, sino de no ilusionarse sobre las propias. Para cada colectividad política esta relación indica, pues, un límite que no hay que rebasar demasiado, so pena de hacer peligrar su existencia. En estos límites puede trampear, incluso hacer una política audaz, engañar, a condición, sin embargo, de que no se deje atrapar en su propio juego y no se equivoque sobre sí misma. Los más tristes despertares suceden a los bellos sueños. Es normal que una potencia trate de ser siempre más potente, pero se emplea contra sí misma cuando desafía sus fuerzas disponibles o no logra acrecentarlas. En efecto,

nada es más penoso para un país que el percatarse de que la relación de fuerzas, que hasta determinado momento le era favorable, se establece bruscamente en detrimento suyo, a veces después de una victoria gloriosa, pero costosa. Sin embargo, el peor de los desvaríos es el de los nostálgicos, que se obstinan en negar las modificaciones que han intervenido en la pérdida de la potencia. Olvidan que su potencia estaba basada en fuerzas que sólo tenían sentido por su relación con otras. Si muchas guerras nacen el desprecio o del no reconocimiento de la relación de fuerzas, muchas paces han sido inestables por idénticas razones.

Esta especificidad de la fuerza nos ayuda a comprender mejor su significado más general. Por importantes que sean las ideas y los ideales, nunca son, desde el punto de vista político, más que pura especulación, mientras no encuentran la fuerza. Sin ella permanecen como puras utopías que tienen su situación en la historia de las ideas políticas, pero no en la historia a secas. En varias ocasiones Platón intentó dar una validez concreta a la utopía de la *República*, pero la fuerza se le escapaba constantemente, sin duda porque la desdeñaba, mientras que únicamente ella era capaz de hacer bajar del cielo la idea inteligible. No logró siquiera ser un reformador. Ser un hombre político significa inevitablemente comprometerse con la fuerza, utilizarla como medio para cumplir una obra al servicio de la colectividad y un destino en lo que concierne a la persona. La política es un arte, una disciplina práctica caracterizada por el manejo de hombres y cosas; no es una búsqueda de ideas ni una filosofía. Si ocurre que un hombre político sea también un filósofo, lo es sólo por añadidura. En general, el hombre de Estado, a menos de ser un nuevo rico o un ser profundamente malo y cruel, no está exento de escrúpulos, de dudas, de inquietudes (la reflexión cuesta este precio), pero los conserva para sí mismo y no lo grita a los cuatro vientos. Por el contrario, debe demostrar seguridad sin vanidad, precisamente si cree en una causa, y debe saber utilizar la fuerza sin derrumbarse interiormente a la vista de las consecuencias, los accidentes, las vicisitudes y los golpes de la fortuna. Aquel a quien el uso de la fuerza desconcierta, haría mejor en no pensar nunca en desempeñar un papel político, ni tampoco, según las expresiones de Max Weber, «introducir los

dedos entre los dientes de la rueda de la historia» (862). Al nivel de la fuerza y de la relación de fuerzas, y no al de los fines o de las ideas, es donde se juega el destino político.

La civilización y la cultura no son únicamente productos de la intelectualidad. En gran parte se basan en la fuerza y se transforman con las variaciones de la relación de fuerzas. Una civilización puramente intelectual nunca existió, y sin duda nunca existirá. Está bien admirar la cultura greco-latina, pero también hay que reconocer, sin falsear por ideal o humanitarismo, la inmensa parte de fuerza, e incluso de violencia, que existe en su historia. La civilización y la cultura forman un todo; sería intelectualmente deshonesto no considerar la evolución de la humanidad en su conjunto y su plenitud, haciendo arbitrariamente selecciones con el pretexto de separar el buen grano (el pensamiento, el arte, la ciencia, la filosofía) de la cizaña (la política, la esclavitud, etc.). Tales procedimientos no hacen sino envilecer al hombre en vez de elevarlo; por lo menos, ofrecen una imagen totalmente falsa. El hombre es un ser ávido de saber, con necesidad de creer, que busca a Dios hasta en el ateísmo; capaz de reir y llorar, lleno de pasión y esperanza, animado por ambiciones y con tendencia al sacrificio; batallador y violento, resignado y pacífico, traicionero y fiel, que goza del arte y de los placeres, emocionado ante sus propias equivocaciones, y que aspira constantemente a dominar sus contradicciones en una causa política, en la moral o la religión. Sólo un humanismo de segundo orden, tal como el que plagia y adultera el Renacimiento, o desviriliza y falsifica la antigüedad, puede levantar al hombre contra su humanidad, y contra todo lo que haya en él de divino y de demoníaco.

---

(862) Max Weber, *Le Savant et le Politique*, p. 177.

CONCLUSION

178. Definición de la política.

¿Cómo definir lo más brevemente posible la política? Se pueden tomar como base las relaciones y correlaciones entre los distintos presupuestos del mando y la obediencia, de lo privado y lo público, del amigo y el enemigo. La mejor manera nos parece, sin embargo, la que se caracteriza por el encadenamiento de las dialécticas que estos presupuestos ordenan. Entonces, es la actividad social que se propone asegurar por la fuerza, generalmente basada en el derecho, la seguridad exterior y la concordia interior de una unidad política, garantizando el orden en medio de luchas que nacen de la diversidad y divergencia de las opiniones y los intereses.

179. Apuntes sobre el significado de lo político.

Actividad al servicio de la colectividad, la política también está al servicio del hombre, es decir, que así como la sociedad no es Dios, la política tampoco es el fin último de las aspiraciones humanas. En este punto no goza de ningún privilegio en relación con las demás actividades, económicas, artísticas, morales o científicas. Por el contrario, está en constante relación e interación con ellas. Entonces se encuentra así planteada la cuestión del significado de la política, es decir, la de su situación y su papel en el conjunto de la vida humana, y la de sus relaciones con las demás actividades. La respuesta a esta cuestión rebasa los límites del análisis fenomenológico, pues independientemente de una descripción análoga de las demás esencias, intervienen también selecciones personales, o por lo menos subjetivas, bajo la forma de la adhesión a

una u otra de las doctrinas y conceptos del mundo, y de la creencia en una jerarquía determinada de valores. No podemos entrar aquí en los detalles de tal programa, sino solamente trazar grandes rasgos que se relacionan, lógicamente, con el análisis de la esencia de lo político realizado anteriormente.

La tradición filosófica siempre se negó a separar la reflexión sobre el sentido de la política, de una confrontación con la moral o la religión (incluso Marx aportó su contribución sobre este punto). Hay que unirse a ella, con la condición de no sumir la realidad de lo político en una ética demasiado límpida e inconsciente de sus propias contradicciones. Tampoco se puede separar la política de la ciencia o de la economía, aunque esta costumbre sea más antigua de lo que se cree generalmente, ya que la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles han inaugurado este tipo de especulaciones. Romper con estas costumbres sería dar pruebas de incomprensión hacia la complejidad de las relaciones interhumanas, mostrarse dispuestos tan sólo a una visión unilateral de las cosas, y correr, por tanto, el riesgo de caer en una prevención llena de inconsecuencias y de ceguera, y no ser siquiera capaces de captar la verdadera dimensión de la política. En efecto, el análisis conceptual y fenomenológico aisla, por razones de método, de claridad y de lucidez intelectual, la esencia de lo político, pero no podría separarla del conjunto de la vida. Ahí está el error del maquiavelismo puramente doctrinal: considera la existencia casi exclusivamente bajo el ángulo de la política, sea haciendo abstracción de las demás actividades humanas, sea considerándolas únicamente como herramientas de la técnica política. Da arbitrariamente la primacía a lo político y, al propio tiempo, se sitúa fuera de la posibilidad de captar su verdadero significado. Sin duda, la política aclara numerosos aspectos de la vida, pero ésta no le está subordinada; por el contrario, sólo se puede captar el sentido de la política en el contexto global de la existencia humana. El destino humano trasciende inevitablemente la particularidad de las divisiones y las unidades políticas. Si el hombre no puede comprenderse a sí mismo fuera de la política, ésta tampoco se puede comprender independientemente de la aventura humana que la rebasa.

Por considerar preferentemente la técnica de la acción, haciendo abstracción de los demás aspectos de la actividad y exclusión de

las demás esencias y aspiraciones de la humanidad, Maquiavelo se formó una idea pesimista de la humanidad, cuando expresa que hay que «suponer de antemano que los hombres son malos y siempre están dispuestos a manifestar su maldad cuantas veces encuentran ocasión para ello» (863). Ni el análisis de la esencia de lo político ni, sobre todo, el estudio dialéctico de la relación de la política con las demás actividades, nos dan razones sólidas susceptibles de justificar tal visión. Se trata, si no de una hipótesis gratuita, por lo menos de una doctrina discutible. El orden no es solamente el significado negativo de la necesidad de reprimir los instintos agresivos o los actos ilícitos y condenables de los humanos, sino que también tiene un significado positivo: el de condición que permite al hombre responder a su vocación como ser social, y desarrollarse como individuo en el seno de la colectividad entregándose a las actividades de su agrado, de orden artístico, científico y otras. Naturalmente, por causa de haber sido un humanista, Maquiavelo confirió al príncipe la tarea de hacer una política que favoreciese a estas actividades, lo que no hace sino aumentar nuestra extrañeza, pues lo hemos visto convencido de la malignidad de la naturaleza humana. También es verdad que la lucha que encienden las opiniones y los intereses provoca sin cesar conflictos y guerras, pero también es fermento del desarrollo material y técnico, espiritual y cultural de la humanidad. Sin embargo, si por la política los antagonismos se ven llevados hasta lo extremo, las razones de los conflictos distan mucho de ser únicamente políticas. Las necesidades suscitan asimismo rivalidades, y el espíritu es un importante divisor. La civilización se nutre de estos conflictos, los rebasa para provocar otros. El sincretismo, que cree poder conciliarlo todo o resolverlo todo, es una negación a querer pensar: es el sueño del espíritu.

Por las mismas razones sería absurdo considerar la política como una actividad decadente y como una alienación en el sentido marxista. Aunque se la considere como el valor inferior en la economía de una jerarquía, pertenece, a pesar de todo, al campo de lo razonable, es decir, que su caída precipitaría a la humanidad en la locura. Parece, pues, que la cuestión no es liberar el hombre de

---

(863) MAQUIAVELO, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, lib. I, cap. III, ed. de la Pléiade, p. 388-389.

ella, como quería Marx, ni tampoco aplastarla bajo los efectos de una politización desmesurada de la existencia, sino encontrar en todo momento, en todas las épocas y condiciones históricas, el justo equilibrio entre la multiplicidad de las actividades humanas, sin dejar de reconocer que aquel equilibrio siempre será precario, por el mismo hecho de la naturaleza conflictiva de la vida, que ninguna doctrina podrá llegar a apaciguar definitivamente. Desde este punto de vista, nada parece más arbitrario que la definición que L. Lukàcs hace del pensamiento burgués: mentalidad que considera a la historia «como una tarea insoluble» (864). ¿Qué ignorancia nos autoriza a pensar que el proletariado aportaría la solución? Parece más justo decir, con Ranke, que cada época y cada generación se hallan igualmente próximas a Dios, y nos gustaría añadir: igualmente próximas al hombre. Por todas partes y en todos los tiempos, el hombre es el mismo: ninguna doctrina tiene el privilegio de estar más próxima a él que otra doctrina. La razón está en el hombre desde que existe, no está en un don del porvenir. De igual manera, el conflicto: no es herencia del pasado.

La razón no es resignación pusilánime, sino que participa de la vida que, por su lado, consiste en oscilaciones perpetuas, cambios y transformaciones incesantes. La obediencia es, a veces, supersticiosa; raras veces es sumisión incondicional. En cuanto una unidad política siente que el poder está debilitado, que es incapaz de canalizar la evolución e inepto para cumplir su misión, no vacila en confiar sus esperanzas a una revolución o a un nuevo régimen. Las revoluciones son deseadas o esperadas en virtud de la obediencia; no se hacen de acuerdo con el deseo de los revolucionarios, y éstos se agotan en ingeniosidades estériles, mientras las masas siguen confiando en el poder establecido. La revolución pertenece asimismo al concepto y no a la idea. Hace falta un suelo, un terreno, una materia. No es revolucionario el que tiene miedo a llenarse de pulgas. La obediencia no desea forzosamente la revolución, sino un mando. De ahí la sucesión de los regímenes, las destituciones de reyes, los cambios de jefes: a los merovingios sucedieron los carolingios; a los carolingios, los capetos, y así sucesivamente. De

(864) G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe,* París, 1960, p. 69. La fórmula que sigue, de Ranke, se encuentra también citada en esta obra, en la página siguiente.

igual modo que la ciencia está animada por el impulso de un saber siempre más amplio y más neto, que no podrían frenar los empleos desastrosos que la técnica hace de los descubrimientos, la política también obedece al empuje de la vida, al acrecentamiento de la potencia para asegurar su conservación, a pesar de la atrocidad de las guerras y, sin duda, por causa de ellas. En cuanto una unidad política deja de luchar, deja de existir. Este impulso de la vida nada puede exorcizarlo, ni el recuento de todos los muertos de todas las guerras, ni las escenas de horror de las revoluciones. Los hombres conceden espontáneamente a las colectividades políticas el derecho de emplear medios que prohiben a los individuos, sin duda porque, para ellos, la especie tiene vocación de eternidad. Esta es la razón por la cual las masas no siguen a los intelectuales que tratan, por convicción individual, de identificar la violencia política con los asesinatos crapulosos de individuos privados. La colectividad política exige del hombre político que se conduzca como hombre político, es decir, que amolde su actividad a los imperativos de la meta específica de lo político, y sólo lo condena si utiliza los medios moralmente ilícitos, por una debilidad que afecta al propio tiempo a la colectividad. No pide que el jefe del Estado sea un santo, sino que se entregue de corazón y con éxito a la causa del Estado. No hay que dejarse engañar por la leyenda del buen rey San Luis: hizo la guerra contra los barones y los ingleses, que fueron derrotados en Taillebourg; emprendió cruzadas, hizo reprimir duramente las dos rebeliones de Marsella, suprimió varios privilegios del clero en nombre de la razón de Estado y, en resumen, se condujo como hombre político. A un Sócrates en el poder no se le pide socratizar, sino entregarse a la tarea política. Es cierto que Sócrates prefirió hacerse juez de lo político sometiéndose a sus leyes. Supo permanecer como combatiente de Potidea convirtiéndose en filósofo. Esta es la razón por la cual su vida siguió siendo política, a pesar de que no lo era su pensamiento, pues él sabía que en el hombre aún existe algo más que la política.

¿Quiere esto decir que la política se reduce a una simple tarea de policía y de gestión? No. Cuando un hombre político proclama que quiere luchar contra la corrupción y la debilidad hay que creerlo, aunque no triunfe entera ni tampoco parcialmente en su empresa. Ninguna institución es perfecta, ni tampoco es un encau-

zamiento hacia la perfección, pues las mejores instituciones se desgastan y se degradan. Sin embargo, hay que creer al hombre político, a condición de que no sea un histrión, ya que emprender una obra al servicio de la colectividad es rebasar el presente para enfrentarse con la duración. Todo gobierno digno de este nombre se asigna como tarea la de trabajar para el porvenir, para la posteridad, aunque no lo declare explícitamente. Renegar de la política es, por tanto, no creer en el futuro, en el hombre; es despreciar a la humanidad. En efecto, cualquier acción política juega con el miedo, maneja intereses, pero también es un servicio honorable y suscita la entrega. La verdad política no se encuentra, pues, en el justo medio: exige audacia, previsión y valor para ensuciarse. La pureza pertenece al pensamiento, es decir, nunca es más que una exigencia y un orgullo individuales. El prójimo es una llamada al compromiso. Se piensa solo; se actúa y, sobre todo, se vive con los demás y entre ellos.

A semejanza del falso problema: ¿hay que reformar a los hombres o a las instituciones?, la mayoría de los malentendidos sobre la política tienen como origen la confusión entre esencia y significado, bajo el manto de la pedagogía. Se cree, y así se afirma, que la meta de la política sería hacer al hombre mejor (las teorías del progreso, desde el siglo XVIII, no han hecho sino reforzar esta opinión), mientras que en realidad, por su misma esencia, lo político tiene como tarea únicamente organizar lo mejor posible las condiciones exteriores y colectivas propias para dar a la unidad política y a los miembros que en ella viven las mayores posibilidades para responder a lo que es, o consideran individualmente, su vocación. No se podrá negar que, actuando así, la política ejerce una acción pedagógica; sin embargo, la educación no es su meta específica ni primordial. Afirmarlo es, por lo menos, admitir indirectamente que la opinión del poder podría tener, desde el punto de vista pedagógico, la supremacía sobre todas las demás opiniones; que tiene eventualmente, por esta razón, el derecho de educar a un tipo de hombre conforme a su ideología, de manera que, finalmente, hay que admitir como normales los campos llamados de reeducación, el control de la información y la supresión de la libertad de opinión. Es cierto que los partidarios de la educación estatal sobreentienden que sólo un régimen que se proponga fines nobles tiene derecho a

reivindicar la vocación pedagógica, es decir, que sobreentienden además que sólo un régimen conforme a sus deseos y a su opinión tendría este derecho. Esta pretensión es fraudulenta, ya que todo partidario estima con la misma buena fe, que la causa en la que milita es la más justa, si no la única justa. En efecto, el hombre está educado por los demás hombres; ninguna doctrina política, sin embargo, tiene el privilegio de la educación del género humano. Creerlo es suscribir la opresión. Dejar al poder el cuidado de la pedagogía es inevitablemente hacer del ser humano el instrumento de los propósitos de un poder determinado. Pues, como hemos visto, la política tiene por misión instaurar una disciplina o construcción exteriores, destinadas a facilitar y armonizar los diversos y numerosos intercambios y relaciones posibles entre los miembros de una ciudad. Sólo en la medida en que esta obligación es un aspecto de la educación, la política tiene un papel pedagógico. Toda doctrina, sea cual sea, que confíe al poder la misión educadora, tiende, por tanto, inevitablemente hacia la desmesura demencial del despotismo y la dictadura, en el sentido en que Tomás Moro decía :«Queriendo curar la locura ajena me volvería loco yo mismo» (865).

Por su naturaleza, lo político tiene como objeto directo cuidar del bien común de la unidad política, y únicamente por este conducto, del que corresponde a cada miembro. No tiene por qué imponer a los particulares las opciones concernientes a su orientación personal o su manera de ser íntima, a pesar de que las elecciones inapelables de lo político influyen sobre el comportamiento propio de cada miembro, aunque sólo fuera porque condicionan la situación general de la vida de los seres y forman la historia y el pasado, que pesarán sobre generaciones sucesivas. Sea como fuere, la política es dominación del hombre por el hombre y, como tal, amenaza con hacer desviar la educación de su sentido propio. Sin cesar, surgen nuevas teorías que forjan la política a la medida del ideal y del deber-ser (siempre variable con las doctrinas) y que creen poder sustituir por la educación la dominación. Nunca son más que «bellas negaciones» de la realidad.

---

(865) Th. MORUS, *L'Utopie*, trad. Sorbière, Amsterdam, 1643, p. 59.

180. Historia y metafísica.

Una cosa es indiscutible: la política fue, con la ciencia, el ariete que desmanteló la fortaleza de la metafísica. Desde el Renacimiento, y sobre todo desde que la idea revolucionaria sublevó al mundo, la política suscita, por lo menos, tantas aspiraciones generosas y magnánimas como los descubrimientos científicos, siempre más prodigiosos, que dieron origen a esperanzas y esperas. Como consecuencia de las promesas de la política y de las conquistas de la ciencia, la historia se ha vuelto profética, la economía visionaria, la sociología adivinadora, la psicología robadora y la técnica demoníaca. Los eternos problemas del hombre, sin embargo, están por resolver. ¿Podrán ser solucionados definitivamente? El concepto cíclico no es más que una manera de darnos a entender que renacen perpetuamente, mientras que la historia nos enseña que sólo han cambiado de aspecto, de formas y condiciones. Pasada la primera exaltación, el progresismo se contenta con remitir la solución a la capacidad de nuestras esperanzas y nuestras ilusiones. Por su mismo concepto, el progreso es indefinido; nunca podría constituir sino una solución que se transforma de nuevo en un problema. Y sin embargo, todos los sistemas del progreso no tienen más que una urgencia: prever teóricamente el término del desarrollo. El progresismo se convierte así en una nueva forma de la desesperanza, una escuela del pesimismo y de lo absurdo. Una utopía puede estar repleta de esperanza, pero no así la sucesión de utopías rivales y contradictorias. Después de la noche viene el día; pero el progreso se sitúa en una luz incierta, que no puede decirse si es alba o crepúsculo, y allí permanece.

No podría haber un fin último, salvo si existiese una revelación. En este caso, sería preciso que la política renegase de su esencia para convertirse en una religión. Ya no sería ella misma. En cambio, si confiamos en la historia política, parece más razonable decir, como Proudhon: «Todas las ideas son coeternas a la razón general: aparecen sucesivas tan sólo en la historia, donde toman en su momento la dirección de los negocios y ocupan el primer puesto» (866). Toda visión basada únicamente en la política nos conduce

---

(866) Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, París, 1924, página 186.

a la idea del eterno retorno. Sin embargo, lo político no es la única esencia. La de la ciencia nos da, sin discusión, la imagen de un progreso, lo mismo que la técnica basada en la ciencia. Sin embargo, nunca se trata más que de un progreso en las condiciones exteriores de la vida. De manera que, sin hacer intervenir las visiones propias del arte o la moral, y teniendo en cuenta la dialéctica entre todas estas distintas actividades, la idea del eterno retorno no podría satisfacer nuestra filosofía global del mundo y del hambre. La política, incluso puede aparecer como una traba a nuestras esperanzas, y hasta como la perversión de un concepto unitario. Henos aquí de nuevo enfrentados con el problema del mal en política, que Donoso Cortés planteó con mucha agudeza: O bien este mal está en la propia sociedad, y entonces las revoluciones y los transtornos sociales son inútiles, sin la esperanza de un perfeccionamiento posible de la sociedad, con la única solución de encontrar siempre, en determinadas condiciones, las instituciones mejor adaptadas temporalmente, o bien aquel mal es accidental e histórico, y entonces hay que explicar su origen, su causa, encontrar el remedio que haga del hombre el redentor de la sociedad y de sí mismo (867). Las antropologías positivistas (marxistas o existencialistas) se oponen, con respecto a este dilema, a todas las teologías, sin que ni unas ni otras puedan resolverlo más que con la llamada a una fe, por sí misma contradictoria, ya que no es posible dar una contestación decisiva a la pregunta más importante que domina en toda la discusión: el hombre, ¿es o puede ser creador de sí mismo? A veces, se contentan con simular la fe, de manera que la argumentación se pierde en la apologética. Es cierto que, hoy en día, un moderno sincretismo espera encontrar práctico acomodo, a falta de otra solución, bajo la forma de un encuentro o de un diálogo entre una teología que aparenta ser progresista, y de una antropología que acepta la noción de trascendencia. En realidad, se trata sobre todo de un juego intelectual, destinado a tranquilizar las almas tímidas, ávidas de consuelo y que se asustan de los problemas, y no de una reflexión valiente y perspicaz, que no tema enfrentarse con los equívocos de la realidad, con las ambigüedades y las contradicciones del pensamiento, así como con los conflictos y los antagonismos inevitables de los valores.

---

(867) DONOSO CORTÉS, *Oeuvres*, Lyon, 1877, t. III, p. 313.

Todos estos conceptos y doctrinas, querellas y polémicas, diálogos y encuentros, acomodos y conciliaciones, están dominados en la actualidad por un problema terrible, que deja en segundo término todos los demás. Este problema pertenece únicamente a la decisión política, a pesar de ser obra de la ciencia y de la técnica: el arma termonuclear es capaz de suprimir la casi totalidad de la humanidad. Si lo político es verdaderamente el mal, ¿cómo se pudo poner en sus manos tal instrumento? Nada podría hacernos sentir más el peso de lo político en el destino de nuestro planeta, aunque los cosmonautas tuvieran que conquistar otros planetas. Esta posible catástrofe no plantea tanto el problema de la guerra y de la paz como la necesidad de buscar una solución en lo político mismo, ya que nada nos demuestra mejor que la paz es, y sólo eso es, un puro problema político.

Por lo demás, el peligro de una destrucción termonuclear nos lleva de nuevo a un interrogante que la historia declaró superada, cuando parece que no lo está en absoluto: el de la metafísica.

Bajo la influencia de las filosofías de la historia y del progreso, se ha creído poder observar una rivalidad entre las distintas disciplinas y actividades humanas, las unas llamadas a desaparecer, las otras, por el contrario, obligadas a desarrollarse y perfeccionarse, ya que se beneficiarán de los progresos de la ciencia, tales como la moral, el derecho, la economía, etc. También se llegó a creer que la razón haría retroceder progresivamente lo irracional, lo arbitrario y la fe. Sin embargo, hubo que rendirse rápidamente ante la evidencia: el desarrollo de las luces no significaba en absoluto una capitulación de lo irracional, ni una debilitación del imperio de las pasiones, ni tampoco un retroceso de la fe. Y es que el mismo progreso sólo tiene sentido en el orden de sus postulados, es decir, que los progresos del saber sólo tienen sentido en el orden del saber y de la investigación, no en el del sentimiento o de la voluntad.

El hombre se ve llevado naturalmente a plantearse la siguiente pregunta: el desarrollo de la ciencia ¿en qué podría perjudicar a la metafísica, ya que esta última tiene un objeto muy distinto, otros presupuestos y otra meta? La filosofía de las esencias y el rechazo de la confusión de los géneros es un ensayo de contestación a esta pregunta, y el análisis de la esencia de lo político es uno de sus aspectos particulares.

Desde hace cien años se anuncia la ruina del Estado y el fin de la política, ya que, según dicen, este declive es una exigencia de la filosofía de la historia. Y observamos, no solamente la permanencia de la actividad política, sino que, más que nunca, nuestro destino temporal depende de una posible decisión, poco lograda, de la voluntad política. ¿Cómo no volver a meditar, en estas condiciones, sobre el ser, sobre el sentido del conflicto y de los equívocos que lo político no deja de introducir en nuestra vida? Sin embargo, no ha lugar para invertir el movimiento tratando de sustituir la historia por la metafísica. Por el contrario, hay que establecer una relación entre la historia y la metafísica para comprender mejor al hombre. En efecto, ninguna reflexión sobre el ser podría impedir el problema del devenir individual y colectivo; por otro lado, aunque las filosofías de la historia aparenten menospreciar la metafísica, sólo se trata de una apariencia, ya que proyectan la reconciliación del ser consigo mismo en un porvenir utópico; lo que, en el fondo, es sólo otra manera de plantear el problema del ser.

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EN GRAFICAS UGUINA, DE MADRID, EL DIA 30 DE ABRIL DE 1968, VISPERA DE SAN JOSE OBRERO